

NÓTÁRI TAMÁS

## Numen és numinozítás – a római tekintélyfogalom vallási aspektusai

I. A tekintély fogalmának vizsgálata során az auctoritas, a növelés, a gyarapítás képessége lényegének meghatározását ismertette, a numen bizonyos aspektusait a közéletre vetítve igen találó asszociációval idézi Hanna Arendt is Cicero vonatkozó passzusát, miszerint az állam, az emberi közösség alapításának, és a már megalapított megőrzésének a feladata nagyban megközelíti az isteni működés, a numen funkcióját;<sup>1</sup> s ennek kapcsán megállapítja, hogy ebből a szempontból a rómaiak „szinte azonosnak tekintették a vallási és a politikai tevékenységet”.<sup>2</sup> E gondolat tükrében kívánjuk vizsgálni a jelen írásban a 'numen' mint a római vallás igen sarkalatos jelenségének különféle aspektusait, először annak etimológiáját, két e szempontból relevánsnak tűnő jelenséget, a triumphus intézményét és a flamen Dialis funkcióját, majd a szakrális szféra ezen elemeit a hatalmi legitimációba szervesen beépítő numen Augusti fogalmat.

Augustus numenjének fogalma több szempontból is elsőrendű fontosságú a későbbi császárkultusz tekintetében, hiszen nem csupán a hajdani Octavianus az, akit élő személyként állandó jelleggel a közéletben is kamatoztatható numennel ruháznak fel, felvett neve, az Augustus is magában hordozza a szakrális konnotációval bíró 'augus' kifejezést.<sup>3</sup> Az a vezető, aki a római fogalomvilágban imperiummal és auctoritással rendelkezik, egyfajta archetípust jelenít meg; hiszen az imperium eredetileg feltehetően nem jelentett egyebet, mint a vezető manáját, karizmáját, vagyis azt a képességet, amely által valaki más személyekben valami mást létrehoz, megszüli.<sup>4</sup> A numen kifejezés – főképp a régebbi római irodalom forráshelyeit vizsgálva – az istenekkel, a senatussal, a római néppel, valamint átvitt, filozofikus értelemben az emberi elmével kapcsolatban mint önmagában ugyan emberfeletti, ám legtöbbször mégis valamely személyhez kapcsolódó erő kerül említésre; teljességgel ezen, a forrásokban előforduló jelentéstartalmaknak megfelelően adja meg Rose is e fogalom definícióját: „Numen signifies a superhuman force, impersonal in itself but regulary belonging to a person (a god of some kind) or occasionally to an exceptionally important body of human beings, as the Roman senate or people.”<sup>5</sup> Mindez nem tűnik különösen meglepőnek, hiszen a senatus számos szakrális funkciót látott el, a Quirites vallási identitása és isteni eredete szintén általánosan elfogadott volt, az aminus és a princeps deus között pedig Cicero is párhuzamot vont a Somnium Scipionisban.<sup>6</sup> A numen tehát, különösképpen a Wagnvoort nevével fémjellezhető dinamisztikus irányzat szerint egyfajta – hogy

<sup>1</sup> Cicero, *De re publica* 1, 7. Neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare conditas.

<sup>2</sup> Arendt, H.: *Mi a tekintély?* In: *Múlt és jövő között*. Budapest, 1995. 130.

<sup>3</sup> Wagnvoort, H.: *Roman Dynamism, Studies in Roman Literature. Culture and Religion*, Leiden, 1956. (a továbbiakban: Wagnvoort 1956.) 12.

<sup>4</sup> Köves-Zulauf, Th.: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest, 1995. (a továbbiakban: Köves-Zulauf 1995.) 31.

<sup>5</sup> Rose, H. J.: *Numen and mana*. *Harvard Theological Review*, 44. 1951. 109.

<sup>6</sup> Cicero, *De re publica* 6,15. Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medio vides, quae terra dicitur, iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili.

e polinéziai kifejezést használjuk – manát, egy dologban, illetőleg személyben rejlő titokzatos erőt jelölt.<sup>7</sup>

A numen Augusti, az istenséget sajátosan megjelenítő, karizmatikus erejű vezető fogalma éppen a római vallásnak az epifániához, az isteni megjelenés numinózus élményéhez fűződő igen ambivalens viszonyból válik érthetővé; itt lesz világossá, hogy bizonyos késői fejlemények csírájukban már a legrégebbi római vallásban is jelen voltak.<sup>8</sup> A triumphus az istenség, in concreto Iuppiter emberi alakban való megjelenésének archetipusos-numinózus, éppen ezért számos elhárító rítussal körülbástyázott eseménye; nem véletlenül említi meg Oswald Spengler a numen fogalmának az antik vallásban betöltött szerepéről elmélkedve (*Antike, magische, faustische numina*),<sup>9</sup> hogy a római császárkultusz – amit gyökereire nézvést élesen el kell választani a keleti uralkodókultusztól – a római vallás szerves folyománya, és a triumphator szerepét egyértelműen annak előzményeként kell szemlélünk, hiszen a triumphust tartó consulban diadalmenetének idejére a capitolumi Iuppiter numenje testesült meg.<sup>10</sup> A flamen Dialis életét Kerényi Károly szintén iuppiteri életként ('ioviales Leben') említi,<sup>11</sup> hiszen személyében és életében Iuppiter állandó jelenlétét volt hivatott reprezentálni a rómaiak között, ám legalább ennyire fontosnak tekinthetjük a rá vonatkozó rítusok közül a szent nászt (hieros gamos) szimbolizálni rendelt előírásokat – a hierogámikus képzet köztudottan számos vallásban és hitvilágban jelen van.<sup>12</sup> Mindkét tény, tehát mind az istenség jelenlétét, mind pedig az Eget és a Földet összekapcsoló hieros gamost archetípust megjelenítő, vagyis numinózus élményként élt meg a rómaiak. A flamen Dialis manaisztikus személyisége, vagyis a benne lakozó numinózus erő és az ennek megóvására irányuló törekvés vétette körül egész életét a később elemzendő tabukkal. Megjegyzendő, hogy mind a flamen Dialis jelenlétének iuppiteri, mind pedig a triumphator szintén az isteni nument megtestesítő szerepe többek között azért is volt numinózus, a rómaiakból félelmet kiváltó élmény, mert a római vallás – a göröggel ellentétben – kerülni igyekezett az isteni megjelenést, az epifániát; példának okáért ezt szolgálta az

<sup>7</sup> Köves-Zulauf 1995. 29.

<sup>8</sup> Köves-Zulauf 1995. 177.

<sup>9</sup> Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*. München, 1991. (a továbbiakban: Spengler) 517–522.

<sup>10</sup> Spengler 521. sk. „Von hier aus wird der Kult vergötterter Menschen als ein notwendiges Element innerhalb dieser religiösen Formenwelt verständlich. Aber man hat scharf zwischen antiken und den oberflächlich ähnlichen orientalischen Erscheinungen zu unterscheiden. Der römische Kaiserkult, d. h. die Verehrung des Genius des lebenden Prinzepts und die der verstorbenen Vorgänger als Divi, ist bisher mit der zeremoniellen Verehrung des Herrschers in vorderasiatischen Reichen, vor allem in Persien, und noch mehr mit der späten ganz anders gemeinten Vergöttlichung der Kalifen, die schon bei Diokletian und Konstantin in voller Ausbildung erscheint, vermennt worden. In der Tat handelt es sich hier um sehr verschiedene Dinge. Mag im Osten die Verschmelzung dieser symbolischen Formen dreier Kulturen einen hohen Grad erreicht haben, in Rom ist der antike Typus unzweideutig und rein verwirklicht worden. Schon einige Griechen wie Sophokles und Lysander, vor allem Alexander, wurden nicht nur von Schmeichlern als Götter ausgerufen, sondern vom Volkstum in einem ganz bestimmten Sinn als solche empfunden. Von der Göttlichkeit eines Dinges, eines Hains, einer Quelle, einer Statue, die den Gott repräsentiert, bis zu der eines hervorragenden Menschen, der erst Heros und dann Gott wird, ist nur ein Schritt. ... Eine Vorstufe war der Consul am Tage seines Triumphes. Er trug hier die Rüstung des kapitolinischen Iupiter, und in der älteren Zeit waren Gesicht und Arme mit roter Farbe bestrichen, um die Ähnlichkeit mit der Terrakottastatue des Gottes, dessen numen sich in diesem Augenblick in ihm verkörperte, zu erhöhen.”

<sup>11</sup> Kerényi, K.: *Antike Religion*. München – Wien, 1971. (a továbbiakban: Kerényi) 198.

<sup>12</sup> Eliade, M.: *Vallási eszmék és hiedelmek története I*. Budapest, 1994. 41., 56., 58., 62. skk., 81., 216. skk., 241. skk., 255. skk., 310.

imádság befejezése után a teljes körfordulat, a *circumactio corporis*, valamint a közismert 'fas sit vidisse',<sup>13</sup> vagyis „bűnömül ne róják, hogy láttam” formula.<sup>14</sup>

II. A numen szó legkorábbi előfordulását – in concreto egy isten nevéhez tartozó genitívusi, valamint egy jelzői összetételben – Acciusnál láthatjuk,<sup>15</sup> utóbb a *deus* és *divus* szavak genitívusai mellett<sup>16</sup> egy meghatározott istenre – így például Ceresre<sup>17</sup> vagy Iuppiterre<sup>18</sup> – vonatkoztatva, valamint a *divinum* melléknévvel jelzői összetételben.<sup>19</sup> Igei és jelzői összetételekben igen karakterisztikusan a rituális cselekvéseket jelölő *verbumok*,<sup>20</sup> jelzői összetételekben pedig olykor a kegyességet, haragot, megengesztelhetőséget vagy éppen engesztelhetetlenséget jelölő *adiectivumok*<sup>21</sup> mellett. Augustus korában a 'numen' már magát azt az istenséget is jelentheti, amelynek korábban inkább a funkcióját, tulajdonságát<sup>22</sup> jelölte – ennek eklatáns példáját olvashatjuk az *Aeneis prooemiumában*,<sup>23</sup> s ezen gondolat-  
tal egybehangzóan említi kommentárjában Servius<sup>24</sup> Iuno funkcióit sorolva.<sup>25</sup> Az antik grammatikusok is foglalkoztak e kifejezés magyarázatával, így például Festus isteni bölintásként és hatalomként,<sup>26</sup> Varro pedig *imperiumként*<sup>27</sup> definiálja. Ezen értelmezések elvezethetnek bennünket a szó alapjelentéséhez, vagyis az (isteni rá)bölintáshoz.<sup>28</sup> Többen, így például Pfister<sup>29</sup>, Wagenvoort<sup>30</sup> és Rose<sup>31</sup> a kifejezést a 'mozogni, mozdulni' *verbum*-mal azonosítják. Catullus szempontunkból igen pregnáns szöveghelyének értelmezésekor<sup>32</sup>

<sup>13</sup> Seneca, *Epistulae ad Lucilium* 115, 4.

<sup>14</sup> Latte, K.: *Römische Religionsgeschichte. Handbuch der Altertumswissenschaft V*, 4. München, 1967. (a továbbiakban: Latte) 41.

<sup>15</sup> 646 R. b. Non. 173, 27. *nomen et numen Iovis*, 692 R. *nomen vestrum numenque*

<sup>16</sup> Cicero, *De divinatione* 1, 120. *numen dei*, 2, 63. *divum numina*, Philippica in M. Antonium 11, 28., *De finibus bonorum et malorum* 3, 64., *De natura deorum* 1, 3., 2, 95., 3, 92. *deorum immortalium numen*

<sup>17</sup> Cicero, *In Verrem* 5, 107.

<sup>18</sup> Cicero, *Pro rege Deiotaro* 18., *Tusculanae disputationes* 2, 23.

<sup>19</sup> Cicero, *De natura deorum* 1, 22., *Pro Milone* 83. *numen divinum*

<sup>20</sup> Cicero, *In Verrem* 2, 4, 111. *expiare*, *De divinatione* 2, 63., *De domo sua* 140., Caesar, *De bello Gallico* 6, 16, 3. *placare*, Vergilius, *Georgica* 1.30 *colere*, Ovidius, *Tristia* 5, 3, 46. *flectere* Horatius, *Epistulae* 17, 3., Vergilius, *Aeneis* 2, 141. *orare*, Vergilius, *Aeneis* 3, 437., Ovidius, *Tristia* 3, 8, 13. *adorare*

<sup>21</sup> Vergilius, *Aeneis* 2, 141. *conscium veri*, Ovidius, *Metamorphoses* 4, 452. *implacabile*, *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI 29944. *iratum*, Vergilius, *Aeneis* 4, 521. *memor*, 4, 382. *pium*, Culex 271. *placabile*, Statius, *Thebais* 10, 486. *providum*

<sup>22</sup> Pfister, Fr.: *Numen*. In: Pauly-Wissowas *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (a továbbiakban: RE) XVII, 2, 1937. (a továbbiakban: Pfister) 1273.

<sup>23</sup> Vergilius, *Aeneis* 1, 8. *quo numine laeso quidve dolens regina deum*

<sup>24</sup> Servius ad Vergilius, *Aeneis* I, 8. *Nam Iuno habet multa numina: est Curitis ... est Lucina ... est regina*

<sup>25</sup> Pötscher, W.: 'Numen' und 'numen Augusti', In: W. Pötscher: *Hellas und Rom*, Hildesheim 1988. (a továbbiakban: Pötscher 1988a) 449.

<sup>26</sup> Festus 172. *numen quasi nutus dei ac potestas*

<sup>27</sup> Varro, *De lingua Latina* 7, 85. *numen dicunt esse imperium*

<sup>28</sup> Pötscher 1988a 450.

<sup>29</sup> Pfister 1289.

<sup>30</sup> Wagenvoort 1956. 74.

<sup>31</sup> Rose, H. J.: *Ancient Roman Religion*. London, 1948. (a továbbiakban: Rose 1948.) 13.

<sup>32</sup> Catullus 64, 204skk. *Adnuit invicto caelestum numine rector, quo motu tellus atque horrida contremuerunt aequora concussitque micantia sidera mundus*

Pfister szintén állást foglal a numen orendisztikus akaratkifejező értelmét illetően,<sup>33</sup> amit nem csupán a catullusi 'adnuit' kifejezés látszik egyértelműen alátámasztani, hanem a \*nuo ige egyéb összetételei,<sup>34</sup> amelyek jelentésükben a (személyes) akaratnyilvánítást a rábólintás érzelmi hangsúllyal töltött gesztusával erősítik meg.<sup>35</sup> (Magát a numen kifejezés korát illetően is megoszlanak a vélemények, Birt szerint meglehetősen új keletű kifejezés,<sup>36</sup> Pfister a vallási fogalmak legősibb rétegébe sorolja,<sup>37</sup> Rose pedig óvakodik állást foglalni e kérdésben.<sup>38</sup>) Külön figyelmet érdemel Latte véleménye, aki egyfelől megállapítja, hogy sem a régi szakrális szövegekben, sem Plautus, Ennius és Cato műveiben nem találkozhatunk a numen kifejezéssel, első előfordulása Accius és Lucilius műveiben pedig az Kr. e. 2. század második felére tehető, tehát nem tartja kizártnak, hogy csak a sztoikus filozófia hatására került be a latin nyelvbe, mintegy a görög dynamis fordításaként;<sup>39</sup> másfelől azonban megjegyzi, hogy arra a kérdésre, hogy miért ezzel a kifejezéssel adták vissza a dynamis theou fogalmat, nem tudunk válaszolni.<sup>40</sup> Latte gondolatának első részét illetően nem hagyható figyelmen kívül, hogy mind Ennius, mind pedig Cato szövegagyománya felettből hiányos, tehát a numen szó hiánya nem ad okot messzemenő következtetésekre levonására, Plautus komédiái jellegüknek fogva nem tartalmazhatják e kifejezést, ami pedig a vallási szövegeket illeti, a numen kifejezés a szakralitásnak nem annyira a rituális, mint inkább a vallási élmény szférájához tartozik.<sup>41</sup> Cicero vonatkozó szöveghelye<sup>42</sup> kapcsán pedig elfeledkezni látszik a senatus igen jelentős szakrális funkcióiról, amelyek közé a triumphus elrendelése, egy adott földterületnek az isteneknek szentelése, főképpen pedig a későbbiekben a császárok istenné avatása is tartozott, amivel a senatus bizonyos, az isteni világha tartozó hatásköröket vett magára, amint ezt Pötscher is leszögezi.<sup>43</sup> Amikor pedig Lucre-

<sup>33</sup> Pfister 1290. „Dies ist also eine unpersönliche Kraft, die da oder dort wirken kann, die orendistische Kraft, die überall da vorhanden ist, wo man vom Göttlichen und Heiligen spricht.”

<sup>34</sup> adnuere (Pomponius, atellana 25. saepe adnuit. invenibit saepe, Plautus, Asinaria 784. illa ... nutet, nictet, annuat, Bacchae 186. ego autem me venturum adnuo, Truculentus prologus 4. quid nunc? daturin estis an non? adnuont, Varro, De re rustica 1, 2, 2. si ita est, ut adnuis, Ennius, Annales 133. V. adnuit sese mecum decernere ferro), adnutare (Naevius, Comoediae 1047. alii adnutat, alii adnctat, Plautus, Mercator 437. mihi ... adnutat: addam sex minas), abnuere (Plautus, Truculentus prologus 6. abnuont ... adnuont, Mercator 50. abnuere negitare adeo me natum suom), abnutare (Plautus, Captivi 611. quid mi adnutas? tibi ego abnuto?, Ennius, Tragoediae 306. V. quid te adiri abnutas?), innuere (Plautus, Rudens 731. ubi ego innuere vobis, Terentius, Eunuchus 735. abiens mihi innuit, Terentius, Adelphoe 171. si innuerim, 174. non innueram).

<sup>35</sup> Pötscher 1988a 450.

<sup>36</sup> Birt, Th.: Zu Vergil, Aeneis I 8: quo numine laeso, B. phil. Woch. 38, 1918, 212skk. (Ezen tanulmányhoz sajnos nem jutottam hozzá, így Pötscher 1988a 451. alapján idézem.)

<sup>37</sup> Pfister 1290.

<sup>38</sup> Rose 1984. 114.

<sup>39</sup> Latte 57. „Es fehlt bei Plautus, Ennius und Cato, ebenso in allen alten Formeln, und kommt zuerst bei Accius und Lucilius in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts vor. So vorsichtig man bei dem trümmerhaften Zustand der archaischen lateinischen Literatur mit Schlüssen ex silentio sein muss – die Möglichkeit ist nicht auszuschließen, daß das Wort erst damals unter dem Einfluß der stoischen Philosophie als Wiedergabe von dynamis aufgekomen ist”

<sup>40</sup> Latte 57. „Mißlich ist nur, daß wir nicht angeben können, wie man in der Zeit des Accius dazu kam, den stoischen Begriff dynamis theou mit diesem Wort wiederzugeben.”

<sup>41</sup> Pötscher 1988a 451.

<sup>42</sup> Cicero, Philippica in M. Antonium 3, 32. magna vis est, magnum numen ... idem sentientis senatus

<sup>43</sup> Pötscher 1988a 452.

tius az emberi elméhez kapcsolja a numen fogalmat,<sup>44</sup> feltehetően nincsen egyébről szó, mint azon jól ismert mechanizmusról, hogy bizonyos vallási fogalmak mutatis mutandis filozófiai értelmet nyernek.

Alapvető fontosságú azon kérdés, hogy miben áll a numen fő működési jellemzője, ami egyúttal az isteni akarat kinyilvánítását is jelenti. Pötscher az epifániát kerülő, a pax deorumot félve vigyázó és a mindennapok rendjétől való legcsekélyebb eltérést már jelként értelmező, (pontosabban Köves-Zulauf kifejezésével jelölve: „szimptómaként értékelő”<sup>45</sup>) római vallás ősi elemének tartja a \*nuere, az isteni akaratnyilvánítás aktusát – anélkül, hogy ebből a numen kifejezés korára nézvést következtetéseket kívánna levonni.<sup>46</sup> A numen kifejezéshez tartozó görög hasonlóságok nyilvánvalóan szembeszökőek, a numen szóval a neyma, a nutus jelentésével a neysis hozható kapcsolatba; ezen utóbbiak közös sajátossága a bennük rejlő dinamizmus,<sup>47</sup> a legszorosabb párhuzam pedig a neyo<sup>48</sup> és az összetételeiben ismert \*nuo között vonható.<sup>49</sup> A természeti jelenség formájában megjelenő isteni intés, jóváhagyás vagy rosszállás képzetével mind a görögöknél, mind a rómaiaknál találkozhatunk;<sup>50</sup> a különféle előjeleket természetesen nem állíthatjuk szigorúan vett párhuzamba az akaratát bölintással (nutus) kifejező istenséggel, hiszen a legtöbb esetben csak a rómaiak azon meggyőződésére lehet következtetni, hogy az adott történet helyénvaló-e, avagy sem, anélkül azonban, hogy megállapíthatnánk, hogy az adott intést egy valóban személyes isten akaratához kapcsolták-e.<sup>51</sup> Számtalan esetben pedig a személyes és a csupán a működés során megnyilvánuló energiakomponens nem választható szét, illetve ezek mértéke és aránya nem határozható meg pontosan, a logikus szféráján kívül eső jelenségekről lévén szó. Ugyanakkor bizonyos előjeleket, így például a Róma alapításához kapcsolódó auguriumot, bizonyos meghatározott istenségek döntéséhez kötötte a hagyomány.<sup>52</sup> Ezen isteneken értendők feltehetően mind a kisebb jelentőségű, elsősorban természeti jelenség formájában megnyilvánuló és működő erőként megélt, lokális, mind pedig a kultusszal és pontosan körülhatárolt személyes vonásokkal, mondhatni személyiséggel felruházott fontosabb istenségek is – ezzel vág egybe az ún. Person-Bereicheinheit, a személy és hatáskör egységének koncepciója, amely az adott jelenség dologi komponensének

<sup>44</sup> Lucretius, *De rerum natura* 3, 144sk. *Cetera pars animae per totum dissita corpus paret et ad numen mentis momenque movetur.*, 4, 179. *in quem quaeque locum diverso numine tendunt*

<sup>45</sup> Köves-Zulauf 1995. 61.

<sup>46</sup> Pötscher 1988a 452. „Wir möchten denn angesichts der Eigenart römischer religiöser Haltung, die stets auf der Hut war, der pax deorum sicher zu sein, und das geringste Abweichen vom normalen Gang der Dinge als Zeichen deutete, die Vorstellung des \*nuere als die der göttlichen Willensäußerung für einen alten Bestandteil der römischen Religion halten, ohne nun im einzelnen ausmachen zu wollen, ob die Bildung numen ein ebenso hohes Alter besitzt.”

<sup>47</sup> Cicero, *Tusculanae disputationes* I, 40. *terrena et humida suapte nutu et suo pondere ad partes angulos terram et in mare ferantur*, Vergilius, *Aeneis* 9, 106., 10, 115. *adnuit et totum nutu tremefecit Olympum*

<sup>48</sup> *Ilias* 3, 337., 13, 133., 9, 223., *Odysseia* 16, 283., 18, 237.

<sup>49</sup> Pötscher 1988a 453.

<sup>50</sup> Itt csak bizonyos római sajátosságokra van mód röviden kitérni, a vonatkozó görög vallási képzetekhez vö. Nielsson, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion I–II. Handbuch der Altertumswissenschaft* V, 2, München, 1955.; Cook, A. B.: *Zeus. A Study in Ancient Religion*. Cambridge, 1914.; Jakobsthal, P.: *Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst. Ein formgeschichtlicher Versuch*, Berlin, 1906.

<sup>51</sup> Pötscher 1988a 455.

<sup>52</sup> Livius, *Ab urbe condita* I, 6, 4. *Quoniam gemini essent nec aetatis verecundia discrimen facere posset, ut dii quorum tutelae ea loca essent auguriis legerent qui nomen novae urbi daret, qui conditam imperio regeret, Palatium Romulus, Remus Aventinum ad inaugurandum templa capiunt.*

és egyúttal istenséggként való megélésének egységét és egyidejűségét jelentette az antik ember számára.<sup>53</sup> Amint Kerényi is megjegyzi: „Apollon – és minden görög isten – ősképp, amelyet a görögség felismert, mint metafizikai formáját megélt lelki, és plasztikusan szemlélt természeti valóságoknak.”<sup>54</sup> A pontos megnevezés hiánya nem jelenti azt a rómaiak meggyőződése szerint, hogy az augurium a véletlen, nem pedig valamely (személyes) akarat megnyilvánulása lett volna. Nem zárja ki a konkrétan meghatározott személyiséggel felruházott istenekről szóló képzetet azon tény, hogy nem nevezik őket pontos néven, elegendő itt csupán a *ius sacrum* szférájába tartozó evocaciónak<sup>55</sup> Macrobiustól ismert szer-tartására és szövegére<sup>56</sup> gondolni, amely nevek említése nélkül ugyan, ám személyes istenekhez, nem pedig személytelen erőkhöz szól.<sup>57</sup> Az eget és földet fejének egyetlen apró mozdulatával megremegtető Zeus, illetve Iuppiter képével is számos esetben találkozhatunk.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> A Person-Bereicheinheit, a személy-hatáskör egységének fogalmához és jelentőségéhez vö. Pötscher, W.: *Das Person-Bereichdenken*. Wiener Studien, 72. 1959.; Nótári T.: *Jogtudomány és retorika – Cicero, pro Murena 26*. Jogtudományi Közlöny, 2001. 12.; Nótári T.: *A mérleg mint az igazságszolgáltatás jelképe Homerosznál*. Collega, 2002. 2. E fogalom megalkotása nélkül ugyan, de már ebben a szellemen író Spengler (518. sk.) is igen találóan: „In der altrömischen Religion ist Tellus mater nicht die 'Urmutter', sondern der handgreifliche Acker selbst. Faunus ist der Wald, Voltumnus der Fluß, die Saat heißt Ceres, die Ernte heißt Consus. Sub love frigido heißt bei Horaz echt römisch: unter kaltem Himmel. Hier wird nicht einmal der Versuch einer bildlichen Wiedergabe an der Stätte der Verehrung gemacht, denn das hieß den Gott verdoppeln. Noch sehr spät lehnt sich nicht nur der römische, sondern auch der griechische Instinkt gegen Götterbilder auf; das beweisen der immer profaner werdende Plastik gegenüber der Volksglaube und die fromme Philosophie. Im Hause ist Ianus die Tür als Gott, Vesta der Herd als Göttin; die beiden Funktionen des Hauses sind in ihrem Gegenstand Wesen, Gott geworden. Hellenische Flußgötter wie Acheloos, der als Stier erscheint, sind deutlich als der Fluß selbst, nicht etwa als im Fluße wohnend bezeichnet. Die Pane und Satyrn sind die als Wesen empfundenen, wohlbegrenzten Felder und Triften am Mittag. Dryaden und Hamadriaden sind Bäume. An vielen Stellen wurden einzelne, besonders wohlgewachsene Bäume an sich, ohne Namengebung verehrt, indem man sie mit Binden und Weihgeschenken schmückte. Dagegen besitzen die Mahre, Wichte, Zwerge, Hexen, Valkyren und die ihnen verwandten, schweifenden Heere der abgeschiedenen Seelen, die nachts umgehen, nichts von dieser ortsgebundenen Stofflichkeit. Najaden sind Quellen. Nixen und Alrunen aber, Holzgeister und Elben sind Seelen, die in Quellen, Bäume, Häuser nur gebannt sind und erlöst sein, wieder frei herumschweiften wollen.”

<sup>54</sup> Kerényi K.: *Halhatatlanság és Apollon-vallás*. In: *Az örök Antigóné*. Budapest, 2003. 157.

<sup>55</sup> Az evocatiohoz bővebben lásd: Basanoff, V.: *Evocatio*. Paris, 1947.; Nótári T.: *Evocatio és excantatio a római szakrális jogban*. Collega, 2003. 1.

<sup>56</sup> Cf. Macrobius, *Saturnalia* 3, 9, 7–8. Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populi que tutelam recepit, precor venerorque veniamque vobis peto ut vos populum civitatemque Carthaginensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeat is eique populo civitati metum formidinem oblivionem iniciatis, proditique Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihi que populoque Romano militibusque meis praepositis ut sciamus intellegamusque. Si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum.

<sup>57</sup> Pötscher 1988a 456. sk. Hasonlóan értelmezhető Vergilius Aeneisének következő szöveghelye (8, 347skk.): *Iam tum religio pavidos terrebat agrestis dira loci, iam tum silvam saxumque tredebant. 'Hoc nemos, hunc' inquit 'frondoso vertice collem – quis deus, incertum est – habitat deus: Arcades ipsam credunt se vidisse Iovem, cum saepe nigrantem aegida concuteret dextra nimbosque cieret*. Ebben az esetben is csak isten személye a kérdéses, nem pedig az, hogy konkrét isteni személy, vagy egy pontosan meg nem határozható isteni erő lakik-e az adott helyen.

<sup>58</sup> Vergilius, *Aeneis* 4, 268sk. *ipse deum tibi me caelo demittit Olympo regnator, caelum et terras qui numine torquet*, Horatius, *Carmina* 3, 1, 5skk. *Regum timendorum in proprios greges reges*

Érdemesnek tűnik röviden visszatérni a két legrégebbi, Acciustól származó 'nomen et numen Iovis' és 'nomen vestrum numenque' fordulathoz. Mindkét esetben a nomen szóval kapcsolódik össze az általunk vizsgált numen kifejezés. Két markánsan eltérő vélemény ütközik ezen a ponton: Wagenvoort úgy véli, hogy ezen összetétel segítségünkre lehet azon történelmi pillanat megragadásában, amikor a személytelen mágikus erőből mintegy annak továbbfejlődéseként létrejön a személyes istenfogalom, ahogy az elsődleges numen kifejezéshez társult egyfajta evolúció eredményeként a későbbiekben a másodlagos nomen szó.<sup>59</sup> Ezzel szemben Pötscher azt állítja, hogy a numen és nomen kifejezések egyazon jelenség két különféle aspektusát fejezik ki anélkül, hogy bármelyikük is másodlagosnak volna tekinthető a másikhoz képest, akár értelmét, akár kronológiáját tekintve.<sup>60</sup> Ezen nézetét támasztja alá a római hadvezér funkcióinak megnevezéséből vett analógiája, vagyis hogy a ductus, az imperium és az auspicium együtt, egymás mellett megjelenő és használt, egymást átfedő, ám nem teljesen szinonimnak tekinthető fogalmak.<sup>61</sup> Ugyanazon tisztség különböző aspektusait fejezik ki e fogalmak, és felettébb valószínűtlennek látszik, hogy pusztán egymás után halmozott szinonimákkal volna dolgunk: az imperium elsősorban tényleges parancsnoki hatalmat jelöl, ám a vallási szférához is kötődik, az auspicium esetében a szakrális elem van túlsúlyban, ugyanakkor magában hordozza az annak végrehajtásához szükséges jogosultságot.<sup>62</sup> Wagenvoort meglátása szerint bizonyos személyek saját és kivételes manával rendelkeztek a római gondolatvilágban, így például az imperator – ha a szó eredetét vizsgáljuk – teremtető, megtermékenyítő erővel rendelkezik,<sup>63</sup> és amikor hadvezérként katonáinak egy ellenséges tábor elfoglalására adott parancsot, akkor mágikus szavával hívta életre katonáiban a parancs végrehajtásához szükséges erőt; ezek alapján tehát az imperium nem más, mint egy titokzatos erő átvitelének egy formája.<sup>64</sup> Szintén nem elhanyagolható, hogy az antik szemlélet szerint a név semmiképpen sem esetleges, hanem minden esetben, így tehát az istenek esetében is a személyiség integráns részét képezi; nem volt véletlen azon fokozott gondosság, amivel az istenek pontos megnevezésére, szükség esetén nevük titokban tartására ügyeltek.<sup>65</sup>

III. Payne véleménye szerint sohasem fogjuk megérteni a rómaiakat, ha nem értjük meg a triumphust,<sup>66</sup> noha a hagyomány már Romulus által tartott triumphusról is tud, a triumphus szertartásának kialakulása a capitoliumi Iuppiter-kultusz Kr. e. 509-es beveze-

---

in ipsos imperium est Iovis clari Giganteo triumpho cuncta supercilio moventis., Ovidius, *Metamorphoses* 1, 179skk. Ergo ubi marmoreo superi sedere recessu, celsior ipse loco sceproque in-nixus eburno terrificam capitis concussit terque quaterque caesariem, cum qua terram, mare, si-dera movit.

<sup>59</sup> Wagenvoort 1956. 78.

<sup>60</sup> Pötscher 1988a 460.

<sup>61</sup> Plautus, *Amphitruo* 196. ductu, imperio, auspicio suo, 192. imperio atque auspicio eri, 657. eos auspicio meo atque ductu vicimus, Livius, *Ab urbe condita* 27, 44, 4. sine imperio, sine auspicio, 28, 27, 4. qui imperium auspiciumque, Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* 2, 8, 2. de imperio et auspicio

<sup>62</sup> Pötscher 1988a 462.

<sup>63</sup> Walde, A. – Hofmann, J. B.: *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1938. (a továbbiakban: Walde – Hofmann) I. 683.

<sup>64</sup> Wagenvoort, H.: *Wesenszüge altrömischer Religion*. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin – New York, 1972. I, 2. (a továbbiakban: Wagenvoort 1972.) 371sk. „Imperium ist also eine Form der Übertragung geheimnisvoller Kraft.” Ezt követően Wagenvoort az érintés által történő manaátvitelt taglalja, e kérdés azonban számos ponton érintkezik az archaikus római jog egyes intézményeivel, és ezért erre külön tanulmány keretében tűnik érdeemesnek kitérni.

<sup>65</sup> Brelich, A.: *Die geheime Schutzgottheit von Rom*. Zürich, 1949.

<sup>66</sup> Payne, R.: *The Roman Triumph*. London, 1962. (a továbbiakban: Payne) 10.

téséhez kapcsolható,<sup>67</sup> az utolsó, minden vallási előírásnak megfelelő triumphusokat pedig valamikor az Kr. u. 3. század végén tartották,<sup>68</sup> a később megrendezett triumphusokat – a szokás maga messze túlélte a birodalom bukását – már nem tekinthetjük e szakrális hagyomány szerves folytatásának.<sup>69</sup> Annak ellenére, hogy a triumphus politikai jelentőségét nehezen lehet túlbecsülni, és annak profán célokra történt abususára Róma történetében számtalan példát találhatunk, nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a triumphus eredetileg vallási aktus<sup>70</sup> – a szónak mind mágikus, mind pedig szakrális értelmében –<sup>71</sup>, hiszen amint a bevezetőben említettük, hogy ennek idejére a triumphatorban ölt testet a Iuppiter Capitolinus numenje.<sup>72</sup> Az archaikus, feltehetően az etruszoktól átvett triumphus hajdan az albai hegyekből indult, a történelmi fejlődés során kialakult, klasszikusnak tekintett rítus szerint pedig a következő útvonalon haladt: a menet a Campus Martiusról indult, a városba a Porta triumphalisra át jutott be, miután ott bemutatták az előírt áldozatot, majd a Porta Carmentalis felé vette az útját – utóbb a Circus Flaminius megépítése után természetesen azt is útba ejtette –, eredetileg a Velabrumon át a Capitolium felé, a későbbiekben a Palatinus megkerülésével a Via Sacra jutván el ugyanoda.<sup>73</sup> A menetben a zsákmányolt kincsek, az ellenségtől elragadott fegyverek, az áldozati adományok, a foglyok csoportja, köztük az elfogott hadvezérek, uralkodók és ezek udvartartása után következett maga a triumphator, akit tisztjei és seregének katonái követtek;<sup>74</sup> a triumphator két kezekű, négy ló vontatta quadrigán állt, egyik kezében elefántcsontból készült jogart tartott Iuppiter madarával, a sassal, a másikban babérágat, a quadrigán mögötte álló rabszolga a hadvezér feje fölé aranykoszorút tartott, a triumphator fején babérkoszorút, testén ünnepi ruhát viselt, amiket a Capitoliumra érkezvén letett,<sup>75</sup> és ott Iuppiternek fehér bikát<sup>76</sup> áldozott.<sup>77</sup> A hadvezért Iuppiterhez hasonlító, pontosabban őt megtestesítő jelleg a következőkben állott: a triumphator arcát cinóbervörös színűre festették,<sup>78</sup> mint amilyen színű a Iuppiter Capitolinus agyagszobrának arca volt – az arc vörösre festése nemcsak az istenséggel való azonosítást szolgálta, hanem a vért is jelképezte, ezáltal a hadvezért a vérben rejlő mágikus erővel ruházta fel;<sup>79</sup> öltözete nem csupán hasonlított a Iuppiter szobor ruházatához, hanem azonos volt azzal, hiszen erre az alkalomra a szoborról levették a ruhát (ez

<sup>67</sup> Lemosse, M.: Les éléments techniques de l'ancien triomphe romain et le problème de son origine. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (herausgegeben von H. Temporini), Berlin – New York, 1972. I, 2. 443.

<sup>68</sup> Picard, Ch. G.: Les Triomphées Romains. Contribution à l'histoire de la religion et de l'art triomphal de Rome. Paris, 1957. (a továbbiakban: Picard) 428.

<sup>69</sup> Köves-Zulauf 1995. 154.

<sup>70</sup> Wissowa, G.: Religion und Kultus der Römer. München, 1912. (a továbbiakban: Wissowa) 126., Livius, Ab urbe condita 28, 9, 7. Ut et dis immortalibus haberetur honos et ipsis triumphantibus urbem inire liceret., 45, 39, 10. Dis quoque enim, non solum hominibus debetur triumphus.

<sup>71</sup> Köves-Zulauf 1995. 156.

<sup>72</sup> Wissowa 127. „Der triumphierende Feldherr ist in allen Stücken ein menschliches Abbild des Iuppiter O. M., unter dessen Schutze er den Sieg erfochten hat...”, Taeger 13., Picard 139.

<sup>73</sup> Altheim, F.: Römische Religionsgeschichte. Leipzig, 1932. (a továbbiakban: Altheim) II. 24sk.

<sup>74</sup> A triumphus számos egyéb szakrális jelentőségű elemére, mint például a porta triumphalisra való áthaladásra stb., minthogy vizsgálódásunk szempontjából nem elsőrendű fontosságúak, nem térünk ki – ezekhez bővebben lásd: Ehlers, W.: Triumphus, RE XIII, (a továbbiakban: Ehlers) 493. skk.

<sup>75</sup> Plinius, Naturalis historia 15, 133., Silius Italicus, Punica 15, 118skk.

<sup>76</sup> Sevius ad Vergilius, Georgica 2, 146.

<sup>77</sup> Ehlers 493. skk., Wissowa 126. sk., Köves-Zulauf 1995. 156.

<sup>78</sup> Plinius, Naturalis historia 33, 111., Sevius ad Vergilius, Eclogae 6, 22. 10, 27.

<sup>79</sup> Köves-Zulauf 1995. 156.



egyfelől jelentette a toga palmatát, másfelől a felette viselt, aranycsillagokkal díszített toga pictát), hogy a triumphatort abba öltöztethessék,<sup>80</sup> a triumphator quadrigát hajtott, ugyanolyan, mint amilyen a capitoliumi templom csúcsát díszítette, amelyen a már említett Iuppiter szobor állt.<sup>81</sup> Többen, így például Fowler<sup>82</sup> és Deubner<sup>83</sup> is megkísérelték tagadni, hogy a triumphator Iuppitert jelenítette meg, illetve mintegy arra az időre maga is Iuppiternek számított, ám a szakirodalomban communis opiniónak számító azonosító nézetet nem sikerült megingatniuk.<sup>84</sup> Tény ugyan, hogy nehezen lehet értelmezni azon kettősséget, hogy a menetben a triumphator, aki – a fenti azonosítás révén erre az időre – nem más, mint maga Iuppiter, quadrigáján a Iuppiter Capitolinus templomához tart, hogy ott az istenségnek áldozatot mutasson be, vagyis Iuppiter jelenléte erre az időre mintegy megkettőződik, ám figyelembe kell vennünk, hogy a triumphusban megnyilvánuló ezen, racionálisan ugyan érzékelt, ám a vallási élmény szintjén zavarólag nem jelentkező ellentmondást nem fogjuk tudni a lineáris logika szabályai szerint feloldani,<sup>85</sup> valamint a szertartás során a triumphator isteni jellege a capitoliumi szentélyhez közeledvén feltehetően fokozatosan halványodott, míg nem koszorúját és ruházatát a szobornál letéve teljességgel meg is szűnt.<sup>86</sup> (A Capitoliumon bemutatott áldozatot követték a Circus Maximusban bemutatott ludi magni, amelyek nagy valószínűség szerint eredetileg a triumphus integráns részét képezték; erre látszik utalni azon tény is, hogy az önálló, már magától a triumphustól független ludi magni csak utóbb jelentek meg, ám a játékokat rendező magistratus még mindig triumphatori öltözékben jelent meg, a játékok időpontját pedig közvetlenül a capitoliumi templom szeptember tizenharmadikán ünnepelt alapítási ünnepnapjához kötötték.<sup>87</sup>) Ugyanakkor azon kivételes helyzet, amelybe a triumphator időleges istenülése révén került, számos veszélyt is rejtett magában. Ezen veszély racionális magja a triumphatorral szemben megnyilvánuló irigység volt, ami a mágikus aspektusból a malocchióban, a vallási interpretációban pedig Nemesis, illetve Fortuna haragjában fejeződött ki, ami ellen különféle, az antik mágiából jól ismert elhárító eszközökkel, a triumphator nyakába akasztott amulettekkel, védőszövegekkel, a démonokat távol tartani hivatott harangokkal és obszcén kellékekkel, védekeztek,<sup>88</sup> valamint közönséges gúnydalokat énekeltek, hiszen a győztes hadvezér dicsőségét ezáltal kisebbítve csökkentették az isteni irigység veszélyét is.<sup>89</sup>

Ám mindezeknél jóval fontosabb azon rítus, miszerint a triumphator feje fölé aranykoszorút tartó rabszolga annak fülébe kiabálva emlékeztette a hadvezért ember mivoltára, amint erre Plinius Maior *Naturalis Historiájának* egyik szöveghelye is utal.<sup>90</sup> Köves-Zulauf

<sup>80</sup> Livius, *Ab urbe condita* 10, 7, 10., Suetonius, *Divus Augustus* 94., Iuvenalis, *Saturae* 10, 38.

<sup>81</sup> Dionysius Halicarnassensis, *Antiquitates Romanae* 9, 71, 4., Ovidius, *Epistulae ex Ponto* 2, 1, 58.

<sup>82</sup> Fowler, W. W.: Iuppiter and the Triumphator. *Classical Review*, 30. 1916. 153. skk.

<sup>83</sup> Deubner, L.: Die Tracht des römischen Triumphators. *Hermes*, 69. 1934. 316. skk.

<sup>84</sup> A vitához lásd: Köves-Zulauf, Th.: *Reden und Schweigen, Römische Religion bei Plinius Maior*. München, 1972. (a továbbiakban: Köves-Zulauf 1972.) 136.

<sup>85</sup> Payne 57sk.

<sup>86</sup> Köves-Zulauf 1972. 136.

<sup>87</sup> Altheim 25.

<sup>88</sup> Köves-Zulauf 1995. 160.

<sup>89</sup> Suetonius, *Divus Iulius* 51.

<sup>90</sup> Plinius, *Naturalis historia* 28, 39. ... illos religione (muta) tutatur et Fascinus, imperatorum quoque, non solum infantium, custos, qui deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur, et curus triumphantium, sub his pendens, defendit medicus invidiae, iubetque eosdem recipere similibus medicina linguae, et sit exorata a tergo Fortuna gloriae carnifex.

behatóan vizsgálta mind a pliniusi, mind pedig a párhuzamos szöveghelyeket<sup>91</sup> – különös tekintettel az arrianosi 'hoti anthrópoi eisin' és a tertullianusi, illetve hieronymusi 'Hominem te memento!' kitételre –, így egyfelől szövegkritikai, másfelől tartalmi szempontok alapján a pliniusi szövegben már az általa javasolt 'recipere' változatot vettük át az Ernout<sup>92</sup> által elfogadott 'respicere' helyett.<sup>93</sup> Fortuna alakjában sajátos keveredéssel van dolgunk: ugyanis a rómaiak Fortunát egyúttal Nemesis egyik aspektusaként fogták fel,<sup>94</sup> vagyis a mértéktelenség, az emberi elbizakodottság ellenségeként vonult be a római pantheonba; ezen funkciójában már méltán illeti meg a 'carnifex gloriae' – vagyis nem csupán ellensége, hanem hóhéra is a dicsőségnek – appositio, ami mutatis mutandis nemcsak a Fortunára, hanem a servus publicusra is értendő, vagyis a triumphator számára (óvandó őt a hybristól, és a gyalázkodó gúnydalokhoz hasonlóan csökkentendő dicsőségét) egyfajta burkolt fenyegetést is tartalmaz; az istennő helye Plinius szövegében ugyanott van, ahová a többi forrás a servus publicusnak lokalizálja – ez szintén kettejük szimbolikus azonosíthatóságára, a hátulról leselkedő és lesújtani kész irigységre utal.<sup>95</sup> Kérdésként merülhet fel, hogy Fortunának, illetve Nemesisnek volt-e valamiféle tényleges funkciója a triumphus szertartásrendjében, vagy a pliniusi hely csupán a szerző személyes fogalmazásmódjának, mondandójának elemeként került bele a szövegbe – a triumphus során Fortunához intézett kultikus imáról, rituális cselekményről nem tudunk, a triumphator gondolatai között jó eséllyel felmerülhetett a Fortuna, illetve Nemesis hatalmától való félelem,<sup>96</sup> amint erre bizonyos utalások mutatni látszanak, Plinius megfogalmazása azonban arról mindenképpen tanúskodik, hogy legalábbis a triumphus légkörétől nem volt idegen Fortuna hatalmának nem csupán reális, hanem vallási szinten való érzékelése.<sup>97</sup> A 'recipere', a visszafogás, mérséklés jellege stricto sensu vonatkozhatott a quadriga tempójára is, nevezetesen, hogy lassabban haladjon a triumphator a kocsijával, amelyet – az ünnepi ruházatot, a kezében tartott jogart és babérágat és a kötelezően merev rituális testtartást figyelembe véve – feltehetően nem maga irányított,<sup>98</sup> hiszen ezáltal túlságosan eltávolodhatott volna a katonáitól, amit azok méltán vettek volna rossz néven, hiszen a triumphus nemcsak a hadvezér, hanem az ő érdemeik elismerését is szolgálta;<sup>99</sup> ugyanakkor a triumphust jellemző mágikus-vallási légkört figyelembe véve egy átvittebb, spirituálisabb, az elhárító rítusok sorába beleillő értelmet is hordozhatott. Kérdésként tehető fel, hogy milyen lényegi különbségeket hordoz a 'recipe' szövegvariáns a 'respice' variánssal szemben. A Köves-Zulauf által tett szövegkritikai és irodalomtörténeti érvekre, amelyek az általa javasolt verziót teszik plauzibilissé, a mi szempontunkból nem feltétlenül szükséges bővebben kitérni,<sup>100</sup> számunkra fontosabbnak tűnik az általa felismert, a triumphus immanens struktúrájából levont kö-

<sup>91</sup> Arrianus, Epicteti dissertationes 3, 24, 85., Tertullianus, Apologeticum 33, 4., Hieronymus, Epistulae 39, 2, 8., Isidorus, Origines sive etymologiae 18, 2, 6., Zonaras 7, 21, 9., Tzetzes, Epistulae 97, 86., Tzetzes, Historiarum variarum chiliades 13, 51–53.

<sup>92</sup> Ernout, A. – Beaujeu, J. – Saint-Denis, E. de – Pépin, R. – André, J. – Bonniec, H. Le – Santerre, H. Gallet de: Pline l'Antique. Histoire Naturelle, Paris, 1947.

<sup>93</sup> Köves-Zulauf 1972. 123. skk.

<sup>94</sup> Corpus Inscriptionum Latinarum III, 1125. Deae Nemesis sive Fortunae, Historia Augusta, Maxim. et Balb. 8, 6. Nemesis id est vis quaedam Fortunae

<sup>95</sup> Köves-Zulauf 1972. 131. skk.

<sup>96</sup> Livius, Ab urbe condita 5, 21, 15. sk. Vö. Plutarchus, Camillus 5. 7. 12., Livius, Ab urbe condita 45, 40, 6–9., 45, 41, 8. skk. Vö. Plutarchus, Aemilius Paulus 35. sk.

<sup>97</sup> Wagenvoort 1956. 69., Köves-Zulauf 1972. 132.

<sup>98</sup> Ehlers 507.

<sup>99</sup> Livius, Ab urbe condita 26, 21, 4., 39, 7, 3., 45, 36, 5., 45, 37, 3., 45, 41, 3., 45, 43, 8.

<sup>100</sup> Vö. Köves-Zulauf 1972. 137. skk.

vetkeztetéseket áttekinteni. A hátrapillantás inadekvát voltát más forrás is alátámasztja<sup>101</sup> azáltal, hogy a triumphator szoborszerűen, a Iuppiter Capitolinust mintázóan merev, a szemlélőből a tremendum maiestatis érzését kiváltani hivatott tartását hangsúlyozza, ami messzemenően egybecseng a perzsa uralkodói tartás leírásával, ami feltehetően már elég korán hatást gyakorolt a triumphus rítusának kialakulásában.<sup>102</sup> Ráadásul számos mitológiai példából ismerjük a visszapillantás tilalmát olyan esetekben, amikor az adott személy két szféra, egy múltbeli, ártó, démonikus,<sup>103</sup> negatív és egy jövőbe mutató, kiteljesítő, pozitív határán, ezek találkozási pontján áll: a visszapillantással a múltbeli, démonikus szféra fenyegetését példázza a köveket a háta mögé dobáló Deulakion története,<sup>104</sup> vagy a növény mágikus kiásásának szertartása,<sup>105</sup> a küldetést beteljesítő, pozitív jövő elvesztésének veszélyeként jelenik meg a hátrafelé vetett pillantás számos ó- és újszövetségi szövegben,<sup>106</sup> a két szféranak egyformán erős jelenlétét mutatja a visszatekintő Orpheus,<sup>107</sup> valamint Lót feleségének a példája.<sup>108</sup> Több, a hátrapillantás tilalmát indokoló körülmény is található a triumphus szertartásában: a triumphator egy szakrális rítust, a Iuppiter Capitolinusnak szánt áldozatot készül bemutatni, életének legjelentősebb pillanatában dicsőségének színteréről tér vissza hazájának legszentebb helyére, háta mögött pedig Nemesis hatalma, a malocchio ártó ereje leselkedik.<sup>109</sup> Ugyanakkor a hátra pillantás tilalmát látszik megerősíteni azon körülmény is, hogy a triumphator, aki majd a Iuppiter Capitolinus szentélyéhez érkezvén leteszi magáról az isteni jelképeket, vagyis megszűnik az istenséggel időlegesen fennálló azonossága, saját, az egész szertartás által végeredményben célzott rehumanizációját hátráltatná, s ezáltal még inkább kihívná maga ellen Nemesis.

IV. Sajátosan numinózus jelensége a római vallásnak Iuppiter papja, a flamen Dialis – érdemesnek tűnik tehát a személyéhez és funkciójához kapcsolódó előírások rövid áttekintése. Az antik grammatikusok közül Varro a filum szóból származtatja a flamen kifejezést,<sup>110</sup> ám a szó eredetét illetően semmiképpen sem lehet egy általánosan elfogadott communis opinio doctorumról beszélni a modern szakirodalomban sem,<sup>111</sup> az újabb interpretációs kísérletek hasonlóképpen nem vezettek biztos és minden szempontból kielégítő eredményre.<sup>112</sup> (Amint a későbbiekben látni fogjuk – nem is annyira nyelvészeti, mint inkább strukturális szempontokból – a Dumézil<sup>113</sup> által felvetett, a flament a bráhmanhoz kapcsoló gondolata mutatkozik a legplauzibilisebbnek.) Szerencsére a Dialis attributum nem vet fel hasonló etimológiai nehézségeket, egyértelműen a Diespiter, vagyis Iuppiter archaikus nevének nominativusából származik.<sup>114</sup> A három flamines maioresre (Dialis, Martialis, Quirinalis) vonatkozó általánosabb forrásanyag leíró jellegű feldolgozását már Samter el-

<sup>101</sup> Ammianus Marcellinus, *Res gestae* 16, 10, 9–10. ...talem se tamquam immobilem ostendens. Nam velut collo munito rectam aciem luminum tendens nec dextra vultum nec laeva flectebat tamquam figmentum hominis.

<sup>102</sup> Payne 14., 202. skk.

<sup>103</sup> Vö. Servius ad Vergilius, *Eclogae* 8, 102. Nec respexeris: nolunt enim se videri numina.

<sup>104</sup> Ovidius, *Metamorphoses* 1, 397. skk.

<sup>105</sup> Plinius, *Naturalis historia* 24, 176.

<sup>106</sup> I. Kir. 19, 19–21., Lk. 9, 62., Fil. 3, 14.

<sup>107</sup> Ovidius, *Metamorphoses* 10, 56. skk.

<sup>108</sup> Móz. I. 19, 17. 26.

<sup>109</sup> Köves-Zulauf 1972. 144. sk., Köves-Zulauf 1995. 167. sk.

<sup>110</sup> Varro, *De lingua Latina* 5, 84. Flamen quasi filamen

<sup>111</sup> Walde – Hofmann I. 512.

<sup>112</sup> Ernout, A. – Meillet, A.: *Dictionnaire étimologique de la langue latine*. Paris, 1959. 239.

<sup>113</sup> Dumézil, G.: *Flamen – Brahman*. *Annales de Musée Guimet*, 51. Paris, 1935. (a továbbiakban: Dumézil 1935.)

<sup>114</sup> Walde – Hofmann I. 347.

végezte,<sup>115</sup> Dumézil pedig rámutatott az ősi Iuppiter–Mars–Quirinus triász fontosságára,<sup>116</sup> ami alapján az említett három flamen hivatalának jelentősége is magyarázható, valamint ennek – számos egyéb aspektusa mellett – a római történelemben megmutatkozó lecsapódására.<sup>117</sup> A flamen Dialisról, a rá valamilyen kötelezettséget terhelő, vagy számára valamilyen cselekvést tiltó, tabuizáló előírásokról szóló legfontosabb antik forrásunk a Gelliusi *Noctes Atticae* (10, 15), a következőkben elsősorban ezt a szöveghelyet tesszük vizsgálat tárgyává.

Az egyes szabályok részletezése előtt nem árt megismételni Latte azon megállapítását, miszerint a parancsok és tilalmak, tabuk nagy része azon mágikus, numinózus erő védelmét szolgálta, amelyet a rómaiak elképzelése szerint a flamen Dialis magában hordozott.<sup>118</sup> A flamen Dialisnak nem szabad lovagolnia, lóra ülnie.<sup>119</sup> E tilalomban első ránézésre evidensnek tűnnék a lónak mint a halállal összefüggésbe hozott állatnak a tabuizálását látni,<sup>120</sup> hiszen Diana Nemorensis ligetébe sem léphetett be ló,<sup>121</sup> és amint tudjuk, e kultusz számos archaikus elemet őrzött meg a történelmi korok számára is; ezen értelmezés azonban azt is kizárná, hogy a khtonikus szférától szigorúan őrizkedni kötelezett flamen Dialis bizonyos ünnepek alkalmával ló vontatta kocsin közlekedjék Rómában,<sup>122</sup> hiszen a flamen Dialisnak nem csupán érintenie, hanem látnia sem volt szabad a számára tabuként meghatározott dolgokat, márpedig a lovaglás és a kocsin történő közlekedés között fennáll ugyan egy minőségi különbség, ám a ló jelenléte mindkét esetben lényegi szerepet játszik.<sup>123</sup> Nem zárható ki, hogy a lovaglás tilalma Meyer azon felismerése alapján válik interpretálhatóvá, hogy a lovaglás az ősi Rómában ugyan általánosan elterjedt, ám nem túlságosan nagyra értékelt közlekedési forma volt,<sup>124</sup> ezzel szemben a kocsin való közlekedés valamiféle szakrális, az emberi szférán túllépő elemet hordozott magában.<sup>125</sup> A flamen Dialis nem láthat felfegyverzett hadsereget, valamint tilos esküt tennie<sup>126</sup> – az első előírás meglehetősen egysze-

<sup>115</sup> Samter, E.: *Flamines*. RE VI, 2484. skk., 1909. (a továbbiakban: Samter)

<sup>116</sup> Dumézil, G.: *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, 1941.

<sup>117</sup> Dumézil, G.: *Sur quelques expressions symboliques de la structure religieuse tripartite à Rome*. *Journal de Psychologie et Pathologique*, 45. 1951. 145. skk.; Dumézil, G.: *Mythe et épopée*. I. *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Paris, 1968. (Vö. Dumézil, G.: *Róma első négy királya*. In: *Mítosz és eposz*. Budapest, 1986. 7. skk.); Dumézil, G.: *Archaic Roman Religion*. Chicago, 1970.

<sup>118</sup> Latte 402.

<sup>119</sup> Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 3. *Equo Dialem flaminem vehi religio est*. Ugyanezen tilalomról számol be a flamen Dialisra vonatkoztatva: Plinius, *Naturalis historia* 28, 146., Festus 71L., Servius ad Vergilius, *Aeneis* 8, 552. és a dictatorra alkalmazva: Livius, *Ab urbe condita* 23, 14, 2.

<sup>120</sup> Malten, L.: *Das Pferd im Totenglauben*. *Archäologische Jahrbücher*, 29. 1914.

<sup>121</sup> Vergilius, *Aeneis* 7, 774skk. *At Trivia Hippolytum secretis alma recondit sedibus et nymphae Egeriae nemorique relegat, solus ubi in silvis Italis ignobilis aevom exigeret versoque ubi nomine Virbius esset. Unde etiam templo Triviae lucisque sacris cornipedes arcentur equi, quod litore currum et iuvenem monstris pavidi effudere marinis*. Pötscher, W.: *Flamen Dialis*. In: Pötscher, W.: *Hellas und Rom*. Hildesheim, 1988. (a továbbiakban: Pötscher 1988b) 422.

<sup>122</sup> Livius, *Ab urbe condita* 1, 21, 4. *Ad id sacrarium flamines bigis curru arcuato vehi iussit*.

<sup>123</sup> Pötscher 1988b 422.

<sup>124</sup> Meyer, E.: *Römischer Staat und Staatsgedanke*. Zürich-Stuttgart, 1961. 42.

<sup>125</sup> Brelich, A.: *Il mito nella storia di Cecilio Metello*. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 15. 1939. 33. „L' uso del carro, nell' antichità romana, rientra sempre e senza eccezione in una sfera sacrale, super-umana.”

<sup>126</sup> Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 4. *(Item religio est) classem procinctam extra pomerium, id est exercitum armatum videre ... item iurare Dialem fas numquam est*.

rúen megérthető, hiszen a harcoló sereg állandó életveszélyben, potenciálisan már a halál hatalmában van, tehát látása a flamen Dialis számára contagio enervans,<sup>127</sup> manáját csökkentő érintkezés; az eskü pedig az archaikus jogban az önelátkozás bizonyos elemeit is tartalmazza,<sup>128</sup> tehát a numinózus erő, a mana csökkenésének lehetőségét hordozza magában, ami a flamen Dialis számára feltétlenül kerülendő.<sup>129</sup> A megkötözés, a megbilincselés valamilyen módon az élete feletti rendelkezés jogával nem bíró rabszolga sajátja, tehát szintén manát csökkentő tényező, ezért tehát a flamen Dialisnak tilos bármiféle csomót, gyűrűt magán viselnie,<sup>130</sup> ha házába megbilincselte ember menekül, azt el kell oldozni,<sup>131</sup> ha pedig valakit megvesszőzni visznek, és az könyörgőn átkarolja a térdét, akkor azon a napon már nem szabad megbüntetni<sup>132</sup> – ezen utóbbi esetben az elítéltnak a flamen Dialissal történt testi érintkezése is feltehetően játszott valamelyes szerepet.<sup>133</sup> A flamen Dialis életét számos további tabu övezi, amelyek – bár kevésbé konkrétan meghatározható módon – szintén a mana, a numinózus energia csökkenését vannak hivatva meggátolni: így például nem érinthet kecskét, nyers húst, borostyánt és babot, és nem is mondhatja ki ezeket a szavakat, valamint nem érinthet lisztet és kovással készült tésztát.<sup>134</sup> A kecske, a bab és a borostyán a halotti kultusszal állnak kapcsolatban,<sup>135</sup> és mint ilyenektől a flamen Dialisnak távol kell magát tartania, hiszen sem olyan helyre, ahol valakit eltemettek, nem léphet, sem pedig halottat nem érinthet<sup>136</sup> (ez nem mond ellent annak, hogy nem tilos temetésen részt vennie,<sup>137</sup> hiszen a temetésen nem kerül a halottal érintkezésbe, nem kerül bele a khtonikus szférába, épp ellenkezőleg, annak az élők világából való végleges eltávolozását segíti elő); a tartózkodás a nyers hústól, amelynek még talán túlon túl szoros kötődése van a megölt állathoz, szintén érthető; a tésztában a kovász dagasztó, növelő működése valamiféle új, ismeretlen erőből való viszolygásra enged asszociálni, és talán annak a korszaknak a viszonyai között kívánja tartani a tilalom által a flamen Dialist, amikor még csak a kovásztalan kenyeret ismerték.<sup>138</sup> A flamen Dialis haját csak szabad ember vághatja le, levágott haját és körmeit pedig egy meghatározott fa (arbor felix) alatt szabad csak elásnia<sup>139</sup> – a haj az antik elképzelés szerint az életerő egyik fő hordozója, és ha ehhez méltatlan személy nyúl, illetve levágja, úgy a contagio enervans révén jelentős energiacsökkenés áll

<sup>127</sup> Wagenvoort 1972. 372.

<sup>128</sup> Vö. Livius, *Ab urbe condita* 1, 24, 8. Si prior defexit publico consilio dolo malo, tum tu ille Diespiter populum Romanum sic ferito ut ego hunc porcum hic hodie feriam; tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque., 1, 32, 7. Inde Iovem testem facit: „Si iniuste impieque illos homines illasque res exposco, tum patriae compotem me nunquam siris esse.” Ehhez bőven lásd: Fusinato, G.: *Dei feziali e del diritto feziale*. Macerata, 1884.

<sup>129</sup> Pötscher 1988b 423.

<sup>130</sup> Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 6. Item anulo uti nisi pervio cassoque fas non est. 8. ...nodum in apice neque in cinctu neque in alia parte ullum habet

<sup>131</sup> Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 8. vinctum, si aedes eius introierit, solvi necessum est et vincula per impluvium in tegulas subduci atque inde foras in viam demitti

<sup>132</sup> Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 9. si quis ad verberandum ducatur, si ad pedes eius supplex procubuerit, eo die verberari piaculum est

<sup>133</sup> Wagenvoort 1972. 372.

<sup>134</sup> Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 12. capram et carnem incoctam et hederam et fabam neque tangere Diali mos est neque nominare, 19. farinam fermento imbutam adtingere ei fas non est

<sup>135</sup> Wissowa 191.

<sup>136</sup> Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 24. locum, in quo bustum est, numquam ingreditur, mortuum numquam attingit

<sup>137</sup> Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 25. funus tamen exsequi non est religio

<sup>138</sup> Pötscher 1988b 425.

<sup>139</sup> Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 11. capillum Diali nisi qui liber homo est, non detonses, 15. unguium Diali et capilli segmina subter felicem arborem terra operiuntur

be.<sup>140</sup> Az arbor felix, az ehető gyümölcsöt hozó, és az arbor infelix, a terméketlen, illetve ehetően gyümölcsöt hozó fa fogalmát az archaikus jog is ismeri, ez utóbbira akasztották fel büntetésként a perduellis polgárt, hiszen egy termékeny fa életerejét, valamint a benne lakozó, illetve azt kitevő nument nem akarták azáltal csökkenteni és megsérteni, hogy egy halott gonosztevővel hozták közvetlen érintkezésbe.<sup>141</sup> Nem véletlen, hogy a flamen Dialis levágott haját és körmeit, amelyek még ilyen állapotukban is manát hordoznak, a földbe, egészen pontosan egy arbor felix alatt kell eltemetni, ezzel is növelve annak termékenységet.<sup>142</sup> A haját egyébként bronzból, nem pedig vasból készült szerszámmal kellett levágni,<sup>143</sup> ami egybecseng a lovaglás tilalmára vonatkozó, a rómaiak formakonzervativizmusát oly híven tükröző tilalommal; feltehető tehát, hogy ezen előírás azon igen korai időkből származott, amikor a vasból készült eszközök – újonnan felfedezett, mondhatni modern voltak miatt – a vallási szertartásokban tabunak számítottak.<sup>144</sup> A flamen Dialis házából tüzet kivinni csakis szakrális célokra volt szabad,<sup>145</sup> ami a flamen Dialis házában működő numentől áthatott tüzet hivatott védeni az abusus ellen. A flamen Dialis privilegizált helyzetét és méltóságát volt hivatott hangsúlyozni azon előírás, hogy a vendégségben az „ülte-tési rendben” csak a rex sacrorum előzhette meg.<sup>146</sup> Nehezen értelmezhető azon előírás, miszerint<sup>147</sup> ne járjon a mélyebben függő szőlővesszők alatt – Pötscher magyarázata szerint ez a tilalom azzal rokonítható, hogy a flamen Dialisnak állandóan apexet kellett viselnie a fején,<sup>148</sup> és a túl alacsonyan függő szőlővesszők ezt lesodorhatták volna a fejéről;<sup>149</sup> Kerényi interpretációjában ezzel szemben a szőlőben jelenlevő dionyszosi jellegre hivatkozik, ami a flamen Dialis numinózus erejének esetleges csökkenését hozhatta volna magával<sup>150</sup> – ezen utóbbi gondolat akkor volna teljességgel kielégítő, ha létezett volna, illetve tudnánk egy, a flamen Dialis borfogyasztására vonatkozó tilalomról.<sup>151</sup>

Az eddigi előírások, amint láttuk, a mana, a numinózus erő csökkenésétől voltak hivatottak megóvni a flamen Dialist; a továbbiak egy merőben más szempont szerint rendezhetők, nevezetesen a 'flamen Dialis cotidie feriat'us est'<sup>152</sup> aspektus alapján, vagyis hogy a flamen Dialis minden nap kultikus szolgálatot teljesít. Kerényi megfogalmazásában a flamen Dialis életének időbeli lefolyása maga a kultikus cselekmény,<sup>153</sup> Dumézil szerint a flamen élete mint soha fel nem áldozott áldozat jelenik meg,<sup>154</sup> Pötscher pedig még markánsabban határozza meg a flamen Dialis szerepét, amint ez elemzésünk egyik kiinduló-

<sup>140</sup> Vö. Wagenvoort 1956. 143. „The primitive idea of two persons touching each other may perhaps best be illustrated by the example of two communicating vessels: the fuller the one, the emptier the other, the more the one may lose, the other may gain through contact.”

<sup>141</sup> Latte, K.: Religiöse Begriffe im frühromischen Recht, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung, 67. 1950. 52.

<sup>142</sup> Pötscher 1988b 427.

<sup>143</sup> Servius ad Vergilius, Aeneis 1, 448.

<sup>144</sup> Latte 203.

<sup>145</sup> Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 7. ignem e flaminia, id est flaminis Dialis domo, nisi sacrum efferri ius non est

<sup>146</sup> Pötscher 1988b 428., Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 21. super flaminem Dialem in convivio, nisi rex sacrificulus, haut quisquam alius accumbi

<sup>147</sup> Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 13. propagines e vitibus altius praetentas non succedet

<sup>148</sup> Vö. az utóbb idézett gelliusi szöveghellyel (10, 15, 17.)

<sup>149</sup> Pötscher 1988b 429.

<sup>150</sup> Kerényi 190.

<sup>151</sup> Pötscher 1988b 429.

<sup>152</sup> Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 16.

<sup>153</sup> Kerényi 198. „Der zeitliche Ablauf seines Lebens war der Kultakt.”

<sup>154</sup> Dumézil 1935. 44. „Le flamen historique se présente comme une victime qui n'est jamais immolé.”

pontjául is szolgált, vagyis hogy a flamen Dialist a szó jóval szorosabb értelmében nevezhetjük papnak, nem pedig úgy, ahogy időnként a pontifexeket is papnak nevezik, ugyanis az istent (ti. Iuppitert) reprezentálja, az istenséget teszi egy bizonyos formában jelenvalóvá.<sup>155</sup> Ennek szellemében értelmezendő, hogy a flamen Dialis a szabad ég alatt nem tartózkodhat fejfedő, apex nélkül,<sup>156</sup> sőt eredetileg mindenütt, még a házban is viselnie kellett az apexet,<sup>157</sup> ami feltehetően arra a korra utal vissza, amikor még egyáltalában nem tartózkodhatott házban, illetve fedett helyen, az apex állandó viselése pedig a rómaiak jogiasító gondolkodásában annak a fikciónak az eredményeként jelenik meg, hogy a flamen Dialis mintegy mindvégig a szabad ég alatt él.<sup>158</sup> Ugyanennek a stádiumnak – amikor a kultusz még nem templomban folyt, hanem a szabad ég alatt, a szent ligetben – a maradványa lehet az is,<sup>159</sup> hogy ágyának, amiben alszik, lábait a földdel való közvetlen kapcsolatot biztosítandó agyaggal kell bekenni,<sup>160</sup> ám ezen előírás jelentősége akkor válik érthetővé, ha a további két, a flamen Dialis ágyához kapcsolódó szabállyal együtt vizsgáljuk: tilalom alá esik, hogy egymás után következő három napon a flamen Dialis ne aludjék a saját ágyában, valamint más személy nem aludhat az ágyában, és az ágy agyaglábjánál egy tárolóedényben áldozati kalácsnak és áldozati mézes árpadarapogácsának kell lennie.<sup>161</sup> Ezek alapján valószínűsíthető, hogy a flamen Dialis ágya valamiféle kultikus jelentőséggel bír, mintegy szakrális funkciójának integráns elemét képezi. Az e jelenség és Zeus dódónai kultusza között vonható párhuzam már Latte figyelmét sem kerülte el,<sup>162</sup> ebből levont megszűbbmenő következtetéseket azonban ismét Pötschernél olvashatunk.<sup>163</sup> A dódónai kultusz alapját a Zeus Naios és Dione között lezajló hieros gamos, Ég és Föld közt lezajló szent nász képezi, amely mintegy a Dódóna körüli terület – amelyet ebben az esetben Dione személy-hatáskör egységeként foghatunk fel – termékenységet hivatott biztosítani a ráhulló esővíz által, amit ebben az esetben mint az eső, és egyáltalában az időjárás istenének funkcióját is betöltő Zeus<sup>164</sup> személy-hatáskör egységeként értelmezhetünk.<sup>165</sup> Az ezen kultusz szolgálatában álló papok, a hypophetai nem moshatták meg a lábukat, és egész életükben soha nem aludhattak ágyban, hogy egy pillanatra se szakadjon meg közvetlen kapcsolatuk a földdel.<sup>166</sup> A két kultusz elemei között tehát több párhuzam is kimutatható: a görögöknél a hypophetai Zeus Naios papjai, a flamen Dialis pedig Iuppiter, vagyis ugyanazon istenség római megfelelőjének a papja; a hypophetai nem moshatják meg a lábukat, és egész életükben a földön kell aludniuk, a flamen Dialis egy agyaggal bevont lábú ágyban alszik, hogy ezáltal biztosítva legyen a földdel a közvetlen kapcsolat; Zeus Naios papjai állandóan a szent ligetben tartózkodnak,<sup>167</sup> az egész életében megszakítás nélkül isteni szol-

<sup>155</sup> Pötscher 1988b 431. „Der Flamen Dialis darf Priester im engeren Sinne des Wortes genannt werden, nicht so, wie man gelegentlich auch die Pontifices Priester zu nennen pflegt. Er repräsentiert den Gott, er macht den Gott in einer Form präsent.”

<sup>156</sup> Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 17. sine apice sub divo licitum non est

<sup>157</sup> Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 16.

<sup>158</sup> Latte. 203.

<sup>159</sup> Latte 203.

<sup>160</sup> Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 14. pedes lecti, in quo cubat, luto tenui circumlitos esse oportet

<sup>161</sup> Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 14. de eo lecto trinoctium continuum non decubat neque in eo lecto cubare alium fas est ... apud eius lecti fulcrum capsulam esse cum strue atque ferto oportet

<sup>162</sup> Latte 203.

<sup>163</sup> Pötscher, W.: Zeus Naios und Dione in Dodona. In: Pötscher, Walter: Hellas und Rom. Hildesheim, 1988. (a továbbiakban: Pötscher 1988c) 173–208.

<sup>164</sup> Wissowa 121.

<sup>165</sup> Pötscher 1988c 181.

<sup>166</sup> Ilias 16, 235. hypophetai aniptopodes khamaieynai

<sup>167</sup> Ilias 16, 234. sk.

gálatot teljesítő flamen Dialis pedig állandóan viseli az apexet, de iure tehát folyton a szabad ég alatt van, és a földdel való állandó kapcsolatot biztosító ágát nem hagyhatja el egymás után következő három éjszakánál hosszabb időre; a dódonai kultuszban papnők (promanties)<sup>168</sup> is részt vesznek, a flamen Dialis életében pedig feleségének, a flaminica Dialisnak olyannyira fontos szerepe van, hogy az ő halála esetén a flamennek is le kell mondania hivataláról<sup>169</sup> – ugyanakkor a promanties Dione papnőiként szolgálnak, a flaminica viszont csak ugyanazon papi funkció női komponenseként van jelen.<sup>170</sup> Ezek alapján leszögezhető, hogy a flamen Dialis részéről az is kultikus cselekménynek számít, hogy életének – jóformán – minden éjszakáján agyaggal bevont lábú ágyában kell aludnia, ami mellett, egészen pontosan annak kapcsolatát a földdel szorosabbá tevő lábai mellett áldozati kalácsnak kell állnia, mintegy annak szentségét fokozandó; s a flamen Dialisnak, aki funkciójában lényegét tekintve mint férj van jelen – hiszen a flaminica halála után le kell mondania a flamoniumról – azon kötelessége, hogy éjszakáról éjszakára mintegy a földön háljon, a Földdel történő hierogámikus aktusaként értelmezendő.<sup>171</sup> A hierogámikus elképzeléshez<sup>172</sup> nem feltétlenül kell konkrét mítosznak tartoznia – ez meglepő is volna a mítikus elbeszélésekben szűkölködő és a közös indoeurópai mítoszkinccs historizálására olyannyira hajlamos római vallás esetében<sup>173</sup> – elegendő a földet esővel megtermékenyítő képnek a kultusz szintjére történő transzponálása.<sup>174</sup> A flaminica Dialisra vonatkozó előírásokról lényegesen kevesebbet tudunk, nagyjából ugyanazok a szabályok vonatkoztak rá, mint a flamen Dialisra: „eisdem ferme caeremoniae sunt flaminicae Dialis”,<sup>175</sup> öltözetének színeiben a piros dominált, ami szintén nem tekinthető véletlennek, sokkal inkább a római menyasszonyi ruha színével való egyezés miatt válik hangsúlyossá, ami a hierogámikus képzetet erősíti; nemkülönben azon tény, hogy a római házasságkötés legősibb és legünnepelesebb formájának, a confarreatiónak<sup>176</sup> a szertartásánál a flamen Dialisnak is fontos rituális feladatai voltak – természetesen a flamennek és a flaminicának is ezen, szakrálisan legmagasabb rendű szertartás szerint kötött házasságban kellett élnie,<sup>177</sup> hiszen házasságuk magának a flamen hivatalnak képezte lényegi részét.<sup>178</sup> A flamen Dialis papságának ezen aspektusa, vagyis a földdel való kultikus, annak az ég általi megtermékenyítését szimbolizáló kapcsolata, valamint életének egyéb mozzanataiban is Iuppitert megjeleníteni rendelt aktusai felől közelítve válnak talán struktúrájukban érthetővé a flamen életét meghatározó tabuisztikus, manájának, a benne működő numinózus erőnek a csökkenését megakadályozni hivatott előírások és tilalmak.

V. Tekintsük át először röviden – elsősorban Taeger<sup>179</sup> és Pötscher<sup>180</sup> alapján – a numen Augusti problematika irodalmát. Toutain némiképpen szimplifikálva a kérdést jófor-

<sup>168</sup> Herodotus 2, 55.

<sup>169</sup> Gell. 10, 15, 22. uxorem si amisit, flamonio decedit

<sup>170</sup> Pötscher 1988b 434. skk., Pötscher 1988c 203.

<sup>171</sup> Pötscher 1988b 436.

<sup>172</sup> Vö. Ilias 14, 312. skk.

<sup>173</sup> Latte 7.

<sup>174</sup> Pötscher 1988b 439.

<sup>175</sup> Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 26.

<sup>176</sup> A confarreatióhoz bővebben lásd: Földi A. – Hamza G.: A római jog története és intézményei. Budapest, 2003. (a továbbiakban: Földi – Hamza) 250. skk.; Benedek F.: A manus-szerzés és a házasságkötés alakzerűségei a római jogban. PTE Dolg. X, 1979.

<sup>177</sup> Gaius, Institutiones I, 112.

<sup>178</sup> Vö. Ovidius, Fasti 6, 232., Pötscher 1988b 441.

<sup>179</sup> Taeger, F.: Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, 2. Stuttgart, 1960. (a továbbiakban: Taeger) 145skk.

<sup>180</sup> Vö. Pötscher 1988a 471–483.



mán teljességgel azonosnak tekinti Augustus numenjét és személyét, álláspontját azzal indokolva, hogy – különösen a provinciai használat számára – túlságosan nüanszírozott, már-már szörszálhasogató volna a fogalmi elkülönítés;<sup>181</sup> véleményében megelégedkezni látszik azon, a római vallásra olyannyira jellemző atomizálásra és szeparálásra hajló tendenciáról, amely szintetizálás helyett a mindennapok számos jelenségének, így például a *gibona* életének különféle fázisaihoz<sup>182</sup> egyenként meghatározott, világosan elhatárolható funkciókat betöltő istenségeket, isteni erőket, úgynevezett „Sondergottheit”-okat rendel hozzá.<sup>183</sup> Pippidi azonosítja egymással a *numen Augusti* és a *genius Augusti* fogalmakat,<sup>184</sup> nézetét Taeger a *genius* és a *numen* kultuszának lényegi eltéréseire rávilágítva támadja, vagyis határozottan elutasítja a *numen Augusti* és a *genius Augusti* identifikációjára tett kísérletet.<sup>185</sup> Nézete szerint ezen kultuszt azért szentelték Augustus numenjének, vagyis a császárban mint Augustusban jelenlevő numinózus erőnek, hogy egy általános, nem pedig valamilyen különleges funkcióhoz kötött kultikus alakot nyerjenek,<sup>186</sup> lévén a *numen* a *genius*nál kevésbé szigorúan kultikus, sokkal inkább az adott jelenség vallási élményként való megéléséhez kötődő fogalom.<sup>187</sup> A *genius* és *numen* problematikáját illetően Fishwick megállapítja, hogy a *numen Augusti* fordulatot legtöbbször fenntartás nélkül használták a *genius Augusti* összetétel helyett, ám ez távolról sem jelenti azt, hogy a *numen* a *genius* fogalommal azonos jelentést hordozott volna.<sup>188</sup> A *genius Latte* szerint az adott emberben lakozó, őt oltalmazó – ám soha absztrakttá nem vált, mindvégig személyhez kötődő – éltető és teremtő erő,<sup>189</sup> ez természetesen nem jelenti azt, hogy egy adott isten, ember, testület ne rendelkezhetett volna a római elgondolás szerint egyfelől numennel, másfelől pedig *geniusszal*.<sup>190</sup> A *numen* sokkal inkább egy adott, pillanatnyi, valamilyen energiatöbbletet magában foglaló működés, (isteni) megnyilvánulás.<sup>191</sup> Az istenség tehát rendelkezik ugyan *geniusszal*, ám maga nem *genius*, ugyanakkor numennel is bír, és – különösképpen az *augustusi* és az ezt követő terminológia szerint – maga is *numen*; mindez azonban nem oldja fel számunkra a *genius Augusti* – *numen Augusti* kérdést, mivel a *numen* *genii* fordulat ugyan *de iure* elképzelhető volna, ám a szövegahagyományban *de facto* nem szerepel, a *genius numinis* társítás viszont, különösen ha a még élő *princens*re vonatkoztatjuk, némiképp aggályos, tekintettel arra, hogy legalábbis Augustus korának császárait életükben még nem tekintették – *stricto sensu*, vagyis teljes kultikus tisztelettel övezett – istennek.<sup>192</sup> Vagyis a numinózitással bíró császár életében mindvégig, még felmagasztosulásának legmagasabb fokán is ember marad, ám – amint látni fogjuk – isteni lényegét megjelenítő em-

<sup>181</sup> Toutain, J.: *Les cultes païens dans l'Empire Romain*. Paris, 1907. 53. „Pour nous, le culte du numen impérial équivaut pleinement au culte de l'empereur vivant.”

<sup>182</sup> Cf. Köves-Zulauf 80. skk.

<sup>183</sup> Latte 50. skk., Pötscher 1988a 472.

<sup>184</sup> Pippidi, D. M.: *Le 'Numen Augusti'*. *Observations sur une forme occidentale du culte impérial*. *Revue des Études Latines*, 9. 1931. 83. skk., 106. skk.

<sup>185</sup> Taeger 145.

<sup>186</sup> Taeger 146. „Man hat diesen Kult also dem numen Augusti geweiht, das heißt der in dem Kaiser als Augustus wesenden numinösen Macht, um eine ganz allgemeine, nicht durch irgendwelche Sonderfunktionen gebundene Kultgestalt zu gewinnen.”

<sup>187</sup> Taeger 379.

<sup>188</sup> Fishwick, D.: *Genius and Numen*. *Harvard Theological Review*, 62. 1969. 358. skk. (E tanulmány számomra sajnos nem volt hozzáférhető, ezért csak Pötscher 1988a 473sk. alapján tudom idézni.)

<sup>189</sup> Latte 103.

<sup>190</sup> Pfister 1286.

<sup>191</sup> Porphyrio ad Horatius, *Carmina* 1, 35, 2. *Praesentia dicuntur numina deorum, quae se potentiamque suam manifeste tendunt*

<sup>192</sup> Pötscher 1988a 475.

ber;<sup>193</sup> halála után bekövetkező consecrátiójának analógiájául a római gondolkodásban többek között bizonyos absztrakt fogalmaknak (így például Concordia, Pax, Salus) a pantheonba való bevonulása szolgálhatott.<sup>194</sup> Az élő és a már elhunyt császár tisztelete tehát két, egymástól többé-kevésbé világosan elkülöníthető mechanizmus, hiszen a halott császár a consecratio aktusa<sup>195</sup> révén de iure istenné vált, ettől fogva megillette a divus attributum – ami ugyan tartalmazott egyfajta megkülönböztetést a már eleve, „öröktől fogva” tiszteletben részesülő istenek és a haláluk után istenné vált, illetve nyilvánított emberek között, amint ezt Servius is kiemeli,<sup>196</sup> ám ezen distinkció inkább grammatikai, mint kultikus jelentőséggel bír.<sup>197</sup> Az uralkodóknak tulajdonított numen tehát – önálló koncepció lévén – nem tekinthető azonosnak az uralkodói geniusszal, noha gyökereit tekintve annak bizonyos aspektusait is magába olvasztja;<sup>198</sup> ugyanakkor némiképpen rokonítható a hellenisztikus eyergetes uralkodói képpel, amit a római uralkodókultusz egyik forrásának tekinthetünk.<sup>199</sup> Mindazonáltal a leglényegesebb pont az marad, hogy a(z uralkodói) numen említve változatlanul egy kivételes, átlag- és természetfeletti erőt és valóságot értettek, és ha – amint ezt már Cicero is említi<sup>200</sup> – az egységes, egyetértő senatus is rendelkezhet numennel, úgy a még élő princepsnek is lehet numenje. Azon tény, hogy numennel, numinózus erővel bír, még nem feltétlenül jelenti – ugyanakkor, amint látni fogjuk, bizonyos szempontokból, nem is annyira a consecratio, hanem inkább a személyét övező rítusok által előhívott tudattalan asszociációk révén – azt, hogy már életében maga is numenné, istenséggé válna. Azzal, hogy a numen Augustinak már a princeps életében kultikus tisztelettel adóztak, elsősorban nem maga Augustus személye részesült vallásos hódolatban, hanem a személyén keresztül az alattvalók számára megnyilvánuló numen praesens, numinózus, manaisztikus erő.<sup>201</sup> Ugyanakkor nehézségeket vet fel a határvonal pontos kijelölése, hiszen tény ugyan, hogy életében Augustus nem vált „divus”-szá, de „elfogadta” a 42-ben Divus Iuliuszá tett Caesar után a Divi filius titulust.<sup>202</sup> Tökéletesen egybeesik az előzőekkel, hogy Augustus előbb arra kapott jogot, hogy összes nyilvános szereplése alkalmával viselhesse a triumphatori koszorút,<sup>203</sup> majd 19-ben megszerezte azon privilégiumot, hogy minden esztendő első napján a koszorú mellett még a triumphatori ornátust is magára ölhette,<sup>204</sup> vagyis a capitoliumi Iuppiter Optimus Maximus képmásaként jelenhetett meg alattvalói körében – Suetonius szerint Octaviusnak, a későbbi Augustus apjának egy dionysosi jóslat előre jelezte fia jövődő nagyságát azáltal, hogy álmában a Iuppiter Optimus Maximus díszével látta fiát felékesítve.<sup>205</sup> (Megjegyzendő, hogy a ma-

<sup>193</sup> Taeger 467.

<sup>194</sup> Taeger 242.

<sup>195</sup> Wissowa 243. skk.

<sup>196</sup> Servius ad Vergilius, Aeneis 5, 45. Quamquam sit discretio, ut deos perpetuos dicamus, divos ex hominibus factos, quasi qui diem obierint; unde divos etiam imperatores vocamus.

<sup>197</sup> Bickerman, E.: Consecratio. Fond. Hardt, Bd. 19, 13. „The distinction between dii perpetui and divus ex hominibus factus ... is an invention of some later grammarian which did not exist in the cult.” (Idézi Pötscher 1988a 479.)

<sup>198</sup> Latte 103.

<sup>199</sup> Darkó J.: Császárimádó Róma, képromboló Bizánc. Budapest, 1977. (a továbbiakban: Darkó) 40. sk.

<sup>200</sup> Cicero, Philippica in M. Antonium 3, 32. magna vis est, magnum numen ... idem sentientis senatus

<sup>201</sup> Pötscher 1988a 482.

<sup>202</sup> Altheim III. 56.

<sup>203</sup> Dio Cassius 51, 20, 1.

<sup>204</sup> Dio Cassius 53, 26, 5.

<sup>205</sup> Suetonius, Divus Augustus 94, 5sk., vö. Altheim III. 58skk.

gánkultusz keretébe tartozott ugyan Augustusnak Mercuriusként történő ábrázolása,<sup>206</sup> ám Serviusnak olyan Augustus szoborról is tudomása volt, amely teljes apollói díszben jelenítette meg az uralkodót.<sup>207</sup>) Joggal feltételezhető tehát, hogy Octavianus 27-ben történt „Augustus”-szá válásában szintén bizonyos szakrális és dinamisztikus képzetek is szerepet kaptak, ugyanis őt megelőzően ezen epithetont nem személyekre, hanem szakrális célokra szentelt tárgyakra, kultikus eszközökre alkalmazták, hiszen az 'augus'<sup>208</sup> szó eredetileg nem jelölt egyebet, mint azt, 'aki megnöveltetett'.<sup>209</sup> Az 'augustum augurium' fordulat először Enniusnál tűnik fel,<sup>210</sup> az ovidiusi *Metamorphoses*-ben leírt, Athéné által készített szövegeten a tizenkét olymposi isten látható, akik 'augusta gravitate', vagyis emberi alakban, de személyiségükben az emberi mértéken túlmenő tekintéllyel ülnek trónusaikon,<sup>211</sup> kétszer találkozni e kifejezéssel Hercules kapcsán, akit Liviusnál Euander emberfeletti jellegéről, kisugárzásáról ismer fel (*habitus formamque*),<sup>212</sup> és aki égbeemelkedése során ennek megfelelő alakot ölt Ovidiusnál is.<sup>213</sup> A dinamisztikus konnotációval egybecsengően magyarázza a kifejezést Ovidius is: „*Sancta vocant augusta patres, augusta vocantur templa sacerdotum rite dicata manu. Huius et augurium dependet origine verbi et quodcumque sua luppiter auget ope.*”<sup>214</sup> E megnevezés ílymódon immanensen magában hordozza az emberi szféra felett álló, az isteni szférába benövő lényeket, s noha ez nem kerül a szó minden egyes kimondásakor meghatározásra,<sup>215</sup> a tudattalan asszociációk révén fejti ki minden definiálásnál mélyebbre ható és mélyebben gyökerező befolyását, nem véletlenül idézi ezt illusztrálandó Altheim is Vitruviusnak Augustushoz szóló 'divina tua mens et numen, imperator Caesar' megszólítását.<sup>216</sup> Ugyanezen teremtményre való utalást olvashatunk Suetoniusnál, amikor azt mondja, azok kapják majd a halhatatlan istenektől ajándékul a hosszantartó hírnév dicsőségét, akik a római nép hatalmát a legcsekélyebbről a legnagyobbra növelték.<sup>217</sup> Vagyis az 'augustus' szó az 'augere' igéből származik, és rokon az 'augurium' fogalommal, szinonim a 'sanctus' vagy méginkább a 'sacer' kifejezéssel,<sup>218</sup> ami a sacerdos (vö. sacer-dare) általi felszentelés keresztül kapja e jellegét,<sup>219</sup> a felszentelést azonban csak olyan személy, az augur végezhetette, akinek megvolt a mana növeléséhez szükséges numinózus képessége, az auctoritas.<sup>220</sup>

A római religio fogalmát tekintve a numinozítás élményére jelentős, és amint látni fogjuk, igencsak sajátos viszonyulást tükröző hangsúlyt kell tennünk, hiszen Jung (Rudolf Otto<sup>221</sup> nézetére támaszkodva) a vallást mint az emberi szubjektumra kívülről behatást gyakoroló, azt hatalmába kerítő dinamikus (vagyis dynamosszal – vö. a latin numen fog-

<sup>206</sup> Altheim III. 63.

<sup>207</sup> Servius ad Vergilius, *Eclogae* 4, 10.

<sup>208</sup> Vö. Walde – Hofmann I. 83.

<sup>209</sup> Wagenvoort 1972. 367.

<sup>210</sup> Ennius, *Annales* 502 V.

<sup>211</sup> Ovidius, *Metamorphoses* 6, 72sk.

<sup>212</sup> Livius, *Ab urbe condita* 1, 7, 9. ... *aliquantum ampliorem augustioremque humana*

<sup>213</sup> Ovidius, *Metamorphoses* 9, 269. *maior ... videri ... et augusta fieri gravitate verendus*

<sup>214</sup> Ovidius, *Fasti* 1, 609skk.

<sup>215</sup> Vö. Dio Cassius 53, 16, 8.

<sup>216</sup> Altheim III. 61.

<sup>217</sup> Suetonius, *Divus Augustus* 31, 5. *Proximum a dis immortalibus honorem memoriae ductum praestitit, qui imperium populi Romani ex minimo maximum reddidissent.*

<sup>218</sup> Cicero, *De natura deorum* 2, 62. 79., Statius, *Thebais* 10, 757., Macrobius, *Saturnalia* 1, 20, 7.

<sup>219</sup> Suetonius, *Divus Augustus* 71. *loca quoque religiosa et in quibus augurato quid consecratur augusta dicuntur*

<sup>220</sup> Wagenvoort 1956. 12sk.

<sup>221</sup> Otto, R.: *Das Heilige*. Breslau, 1917.

lomnak a görög *dymanosszal* történő azonosíthatóságát – teli) egzisztenciát vagy hatást definiálja.<sup>222</sup> Az archetípus legfőbb sajátossága éppen a numinozitásban rejlik, hiszen az archetípusos szituációk és képek leginkább egy érzelmi és indulati töltéstöbbletet generálnak, és ezáltal a tudatból a *tremendum maiestatis* érzését hívják elő.<sup>223</sup> Jung a mana lényegét és eredetét mint a kollektív tudattalanban jelenlévő, hatalommal és tekintéllyel rendelkező személyiség, például a hős és az istenember alakjában megjelenő archetípust határozza meg: „Die Mana-Persönlichkeit ist aber eine Dominante des kollektiven Unbewußten, der bekannte Archetypus des mächtigen Mannes in Form des Helden, des Häuptlings, des Zauberers, Medizinmannes und Heiligen, des Herrn über Menschen und Geister, des Freundes Gottes. ... Beide Figuren entsprechen dem Begriff des »außergewöhnlich Wirkungsvollen«, welchen Ausdruck Lehmann in seiner bekannten Monographie<sup>224</sup> erklärend für Mana setzt. Ich nenne daher eine solche Persönlichkeit einfach Mana-Persönlichkeit. Sie entspricht einer Dominante des kollektiven Unbewußten, einem Archetypus, der sich in der menschlichen Psyche seit unvordenklichen Zeiten durch entsprechende Erfahrung ausgebildet hat. Der Primitive analysiert nicht und gibt sich keine Rechenschaft darüber, warum ein anderer ihm überlegen ist. Ist er klüger und stärker als er, so hat er eben Mana, das heißt er hat eben eine größere Kraft; er kann diese Kraft auch verlieren, vielleicht, weil im Schlaf jemand über ihn hienweggestiegen oder ihm einer auf den Schaten getreten ist. Die Mana-Persönlichkeit entwickelt sich historisch zur Heldenfigur und zum Gottmenschen, dessen irdische Figur der Priester ist.”<sup>225</sup> Ezzel teljességgel egybecseng, hogy a numinosum működése megragadja és uralja az emberi szubjektumot, e működésnek inkább áldozata, mint teremője, tehát a szubjektum akarától független.<sup>226</sup> Egy futó pillantás erejéig érdemes szemügyre venni, hogy e konstrukció nézőpontjából hogyan viszonyul a numenhez, és a numinozitás adottságát akár a történelmi realitás szintjén növelő, teremő funkciója által megjelenítő, kifejező auctoritashoz az imperium fogalma. Láttuk, hogy a vallási és katonai vezető (a kezdetekben mindkét feladatot a rex látta el a rómaiaknál)<sup>227</sup> manával bír – hiszen a kollektív tudattalan szintjén az isteni vezető és hős archetípusát aktiválja. Manája teszi képessé például a föld termékenységeinek növelésére, amint ezt etnológiai példákából látjuk.<sup>228</sup> Ennek megfelelően Wagenvoort értelmezésében az *imperare* eredetileg nem jelentett egyebet, mint ’életre kelteni’, ’megtermékenyíteni’, hiszen a hadvezér, aki egy idegen tábor megrohamozására adott parancsot (*imperabat*) katonáinak, mágikus erejű szava által hozta létre, hívta életre a parancs végrehajtásához szük-

<sup>222</sup> Jung, C. G.: *Psychologie und Religion*. München, 1997. (a továbbiakban: Jung 1997a) 10sk. „Wenn ich von Religion spreche, muß ich zuvor erklären, was ich mit diesem Wort meine. Religion ist, wie das lateinische Wort *religare* meint, eine sorgfältige und gewissenhafte Beobachtung dessen, was Rudolf Otto treffend »das Numinosum« genannt hat, nämlich eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer denn ihr Schöpfer ist.”

<sup>223</sup> Vö. Jung, C. G.: *Alapfogalmainak lexikona II*. Budapest, 1998. 62. skk.

<sup>224</sup> Lehmann, F. R.: *Mana*. Leipzig, 1922.

<sup>225</sup> Jung, C. G.: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, München 1997. (a továbbiakban: Jung 1997b) 113., 118. sk.

<sup>226</sup> Jung 1997a 11. „Das Numinosum – was immer auch seine Ursache sein mag – ist eine Bedingung des Subjekts, die unabhängig ist von dessen Willen. Jedenfalls erklärt sowohl die religiöse Lehre, als auch der consensus gentium immer und überall, daß diese Bedingung einer Ursache außerhalb des Individuums zuzuordnen sei. Das Numinosum ist entweder die Eigenschaft eines sichtbaren Objektes oder der Einfluß einer unsichtbaren Gegenwart, welche eine besondere Veränderung des Bewußtseins verursacht.”

<sup>227</sup> Földi – Hamza 18.

<sup>228</sup> Wagenvoort 1972. 371.

séges erőt; vagyis az imperium nem egyéb, vonja le a következtetést, mint egy titokzatos erő átvitelének – létrehozásának – a képessége.<sup>229</sup> Ennek specifikumaként említi meg Köves-Zulauf, miszerint „a dolog különös, itt nem taglalandó érdekessége, hogy a parere (szülni) tipikusan női szó, míg imperiummal kizárólag férfiak rendelkeztek.”<sup>230</sup> Anélkül, hogy e jelenség behatóbb magyarázatára itt vállalkozni tudnánk, induljunk ki ismételtén azon meghatározásból, amelyet Jung a „Mana-Persönlichkeit”-ről ad, miszerint az nem más, mint a kollektív tudattalanban lakozó, hatalommal bíró férfi-alak archetípusa, amely a tudatos személyiséget uralja és magához vonja az anima<sup>231</sup> autonóm értékét és erejét; a továbbiakban pedig az ezen alakkal történő azonosulás hozza létre az anima manájának birtoklási képzetét.<sup>232</sup> Ezáltal ugyan a tudat nem lett úrrá a tudattalanon, viszont olymértékben integrálta magába az azt képviselő anima erejét, hogy megteremtődött az ego és a tudattalan közötti közvetlenebb kapcsolat lehetősége, ami által pedig az ego megszerezte a magasabb rendű hatalmat birtokló eszményképével, a mana, az „außergewöhnlich Wirkungskvoll” hatalmával rendelkezéssel való azonosságot, ezáltal válik mana-személyiséggé.<sup>233</sup> Vagyis az animával fennálló viszony harmonizációja révén válik valaki egy, az alattvalókban a hatalom gyakorlójának archetípusát életre hívni tudó vezetővé, aki a szó legszorosabb értelmében rendelkezik a másokban bizonyos erőképzetek létrehozását, megszületését jelentő képességgel, amit a ’tipikusan női szó’, az imperium jelöl. Az animával diszharmóniában élő vezető ugyan szintén felidézi a vezetettekben a manaisztikus személyiség archetípusát, azonban éppen e diszharmónia révén, amelynek során őt az anima hatalma maga alá gyűri, válik destruáló hatásúvá,<sup>234</sup> vagyis nem válik sajátjává az – eredetileg már etimológiájából következően is – teremtő és alkotó jellegű imperium.

Mindezen, az auctoritashoz, az imperiumhoz és a numenhez kapcsolódó asszociációs pontok főlényes kezelésével teremtette Augustus saját legitimációjának állandósítását a max weberi kifejezéssel karizmatikus legitimációnak nevezett formációból a tradicionális legitimáció konstruktumába történő átvitelrel.<sup>235</sup> A numen Augusti kompozitum szervesen illeszkedik a római vallási rendszerbe, hiszen egyfelől a numen, az isteni jelenlét és dinamisztikus működésmód, másfelől az augus, a növelő, teremtő képességgel, manával rendelkező karizmatikus vezető archetípusának numinózus élményét idézi fel az alattvalókban. Kézenfekvő párhuzammal hívhatjuk segítségül a Köves-Zulauf jellemzését, ami a római vallásnak a beszédhez való viszonyát foglalja össze: „A római vallás ezért a fegyvelem, a szorongás, az elfojtás vallása, nem a felszabadult feloldódásé, mint a görög. ... Innen fakad a római vallásnak a beszédhez való neurotikusnak nevezhető viszonya.”<sup>236</sup> Amint láttuk, a római viszonya nem csupán a beszédhez, hanem egyáltalában a vallás numinózus élményeihez is meglehetősen neurotizált, hiszen az említett és elemzett archetípusos jelenségekhez való viszonyuk alapvetően negatív, elutasító; ennek nem törvényszerűen kellene így

<sup>229</sup> Wagenvoort 1972. 371sk. „Sehen wir richtig, so bedeutete das Zeitwort imperare ('befehlen', 'herrschen') ursprünglich 'zum Leben erwecken', 'befruchten'; der Feldherr, der seinen Soldaten befahl (imperabat), ein feindliches Lager zu berennen, erzeugte in ihnen durch sein magisches Wort die Kraft zur Erfüllung seines Auftrages. Imperium ist also eine Form der Übertragung geheimnisvoller Kraft.”

<sup>230</sup> Köves-Zulauf 1995. 31.

<sup>231</sup> Az anima fogalmához az analitikus pszichológiában vö. Jung, C. G.: Mélységeink ösvényein. Budapest, 1993., 1994. 180–181.

<sup>232</sup> Jung 1997b 113.

<sup>233</sup> Jung 1997b 114. skk.

<sup>234</sup> E pszichés jelenségnek a 20. századra történő alkalmazásához vö. Jung, C. G.: Beszélgetések és interjúk. Budapest, 1997. (Jung diagnózisa a diktátorokról 144.), (Diagnózis a diktátorokról) 134. sk.

<sup>235</sup> Darkó 40sk.

<sup>236</sup> Köves-Zulauf 1995. 249.

lennie, hiszen „az archetípus önmagában se nem jó, se nem rossz, hanem erkölcsileg semleges numen, amely csak a tudattal való ütközése során válik jóvá vagy rosszá”.<sup>237</sup> Épp e sajátos, a római vallásban rejtőző és annak leglényegibb részét képező neurózist használja fel a hatalom – saját megkérdőjelezhetetlenségét biztosítandó – a tekintély fogalmának numinózus, vagyis a tremendum maiestatis érzését generáló régiókba emelésével.

TAMÁS NÓTÁRI

*Numen and numinousity – on some religious aspects  
of the Roman concept of authority*

This paper gives a short account of some philological and religious aspects of the concept of 'numen' defined by H. Rose as 'superhuman force, impersonal in itself, but belonging to a person (a god of some kind), or occasionally to an exceptionally important body of human beings, as the Roman senate or people'. Etymological 'numen' simply means 'nodding' or 'movement' as an act of will, e. g. like that of Iuppiter: 'adnuet et totum tremefecit Olympum' (Verg. Aen. 10, 115). The triumphator, adorned with the ornaments of the Iuppiter Capitolinus, represents in his personal appearance the numen of the god; as Spengler remarks: 'er (scil. der Triumphator) trug hier die Rüstung des kapitolinischen Iuppiter, und in der älteren Zeit waren Gesicht und Arme mit roter Farbe bestrichen, um die Aehnlichkeit mit der Terrakottastatue des Gottes, dessen numen sich in diesem Augenblick in ihm verkörperte, zu erhöhen.' The flamen Dialis represented during his life (described by K. Kerényi as 'ein joviales Leben') the permanent presence of Iuppiter, and his ritual reminded the Romans of the numinous and archetypal act of the 'hierogamos'. The concept of the 'numen Augusti' is also based on his 'imperium' and 'auctoritas', concepts belonging to an archetypal sphere of the Roman religion.

<sup>237</sup> Jung, C. G.: Psychologie und Dichtung. Magyarul lásd: Pszichológia és költészet. In: A szellem jelensége a művészetben és a tudományban. Budapest, 2003. 100.